

المسلمون والأقباط

للأستاذ



Bibliotheca Alexandrina

0194540

اهداءات ٢٠٠١

اد. محمد هادي
جراح بالمستشفى الملكي المصري

طارق البشرى

المسيحون والأقباط
في إطار الجماعة الوطنية



الجمهورية العربية السورية

١٩٨٠

مقدمة

شغلنى موضوع هذه الدراسة فى أعقاب عدوان ١٩٦٧ . وبدأ مع الوقت أن هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك فى المجتمع المصرى ، وأن تفت من صلابته . وليس خطر الهزيمة فى أنها تشكل تراجعاً عن موقع ما ، ولكن خطرهما الأشد أنها قد تخلخل الثقة فى المسلمات ، وتزعزع الثوابت فى العقول والقلوب . والهزيمة فى ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر ، رغم كل ما تفضى إليه من خسائر وتضحيات . وهى حلقة من حلقات الكر والفر ، تتداول فى طريق النصر النهائى . وأن التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من أننا لا نواجه خصوما طامعين ، لا نواجههم على أرض أخرى غير أرضنا ، ولا نصارعهم للسيطرة على طرف ثالث ، إنما تكافحهم عن ذواتنا . فنحن لسنا طرف صراع فقط ، إنما نحن موضوع الصراع أيضاً . لذلك لا ينحصر الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون ، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم ، لأننا نملك يحكم طبيعة الصراع نفسه مالا يمكنهم أن يملكوه . نحن بذواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه . وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح ، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم .

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة فى أى مواجهة . هو الانتماء باليقين للجماعة ، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة ، فى الملمات . والطامع قوى الإدراك فى أن ضماناته الأساسى لا يتأتى من عدته وأدواته ، ولكنه بآتيه من تفتيته هوى التماسك فى الجماعة وفساد قوامها ، أى من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المأروسة أو الثانوية ، وتدريب الشعور بالتمييز ، واستيعاب تلك الشرائك فى إطار انتماء صورى يرسم هو حدوده ، بما يوحدهم فيه ويصفى ادراكهم بأنهم مختلفون ، وأنهم

متوحدون . ومصر والمصريون بخير ، بقلر ما يستيقون قوة تماسكهم ،
وادراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز ، وهى ترابط المصريين واتحادهم
في مواجهة الاحتلال البريطاني في ١٩١٩ . فعزمت بمون الله على دراسة هذا
الأثر ، فور انتهائي من دراسة أخرى شغلتنى سنين ، عن تاريخ مصر من بعد
انتهاء الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة
١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة في ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين .
وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين أحمد والمسيح» ، انشر بعض الدراسات
التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والاقباط في مصر . نشرتها مجلة الكاتب،
فظهرت الطبعة الاولى منها في فبراير ١٩٧٠ ، والثانية في ابريل التالى عن
فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى والثالثة في يونيه التالى عن السياسة
البريطانية تجاه هذه النقطة ، والرابعة في اكتوبر من العام نفسه عن ثورة
١٩١٩ ، والخامسة في فبراير ١٩٧١ من دستور ١٩٢٣ ، والسادسة في ابريل
التالى عن المجالس النابية .

كنت اظن في البداية ، ان امر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد
لاتجاوز الثلاثة ، وان مادة الموضوع لن توائى بأكثر من ذلك كثيرا . فلما
ضربت بالقاس في الأرض ، هالتي غزارة المادة ووفرتها . فعزمت ان اعدل
بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخي للمواقف السياسية في هذا الأمر ،
الى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة او المؤسسات الحرة . كما
اقتضت دراسة هذه المؤسسات الافصاح لدراسة المؤسسات الدينية ، وهما
الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التي جرت
حولهما . وفي هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب في يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة
الاسلامية ، وفي افسطس وكتوبر ١٩٧٤ عن الأزهر بين القصر والحركة
الديمقراطية ، ثم واليت اتمام دراسة الموضوع مما لم اسع لنشره بعدها .
وزاد كثيرا عن حجم ما سبق نشره .

وكان من اسباب اعادة النظر في طريقة معالجة الموضوع ، والعدل فيه
عن مجرد تتبع السياق التاريخي للاحداث السياسية الى دراسة المؤسسات ،
كان من اسباب ذلك ، ان موضوع الدراسة لا ينبغي ان يكون متعلقا بموقف
الاقباط من الحركة الوطنية او الحركة السياسية عامة ، او موقف أى من هذه
الحركات من القبط ، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندى وضعاً مفلوطينا .
ان الوضع السليم في ظنى ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والاقباط في اطار
الوعي الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هي ام قومية ، وتبعم
التطور التاريخي لهذه الجامعة . وكان افصاح هذا الوضع للمسألة موجبا
لإعادة النظر في تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع اعادة النظر في بعض

ما كان سبق نشره ، وإعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصل الأول الذي أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما .

وقد شغلنى فى معظم فصول الكتاب : تتبع الجامعة السياسية ، من جانبها الحركى المعيشى ، أكثر مما شغلتنى الصياغات الفكرية التى يحتثها المفكرون لهذه الجامعة . وإن صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير فى المعامل نقية صافية ، ولكنها معزولة نوعا ما فى تراكيبها المنطقية وصفاتها المثالية . أما الفكر المعيشى فى اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصدى للمشاكل . وهذا ما شغلتنى التنقيب عنه والتقاطه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات قعينة باظهار هذا الجانب الحركى أكثر من غيرها . وأرجو أن أكون وفقت فى ذلك نوعا ما .

وكان التركيز على المؤسسات فى دراسة الموضوع ، مثيرا للتداخل بين خيوط السياق الزمنى للأحداث ، وبين التريث لدى كل موضوع نوعى يعينه لاستيفائه ما يتطلبه ، من رجوع الوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للإمام لتتبع مآله . والتوفيق بين هذين الأمرين مما قد يثير الاضطراب . وقد اجتهدت توفيقا بينهما ، فى أن أقسم الموضوع بما يراعى الطريقتين معا . فأجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعى محدد متميز ، وأستد به وراء رقدا ما حسبما يستوجب بحثه . ولكنى أوردته بين غيره من الموضوعات النوعية ، فى سياق زمنى ، وفق ما حسبت أنه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، أو أثرا هاما له فى هذا السياق . وبهذا يحتل موقعا من المساحة الزمنية العامة المدروسة ، يكون ملائما لهذا الأثر أو الدلالة التاريخية . ثم لا أعود إليه ، إلا إذا استوجب السياق الزمنى ذلك ، إشارة لدلالة طرات من بعد فى ظروف تلت . وأرجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب ..

وأطرف ما قابلنى فى دراسة هذا الموضوع ، أن عاما جد عادى بين أعوام التاريخ المصرى الحديث . وسنيه ، بدلت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩١٨ . عام قد يمر به القارئ للتاريخ ، أو الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر . فهو ليس عام حدث أو أحداث جلية ، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما ، فى أى من مجالات النشاط الاجتماعى والسياسى الظاهرة . ولكنه يتكشف فى هذه الدراسة عن عام عجيب ، فقيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسى حول الأزهر والكنيسة ، وأثير موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين فى وظائف الإدارة ، وعريدت فيه بعضات التشيع فى مصر وتركيا وغيرها . وظهرت جمعية الشبان المسلمين

وجماعة الاخوان المسلمين . وفي أعقابها جرت أحداث حائط البراق في فلسطين .

لقد سلخت هذه الدراسة منى سنين ، أجمع مادتها وأصنفها وأنظر فيها وأعيد النظر . وأبطأتى في إنجازها عدد من الأمور . فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتى ، إنما أدرسه في أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأرتزق منها ، وهى تشغل من وقتى شاغل عمل كامل . وثانى الأمور أن عرضت لى خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرفتنى عنه مؤقتا ، وأعانتى الله أن أصدر فيها بعضا من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور أن الأحداث العامة أرشدتنى الى أشياء ، أوجبت على مراجعة بعض من الأسس العامة في تفكيرى . واقتضى ذلك منى المهل والثريث ، حتى تستقر وجهتى من جديد على نسق محدد ، يمكن به تناول الأمور ، وحتى أعود على جمام من نفسى وأطمئن مع طبعى . ولعل ذلك يتضح لقارئ هذا الكتاب ، اذا قارن بين وجهته وجهة ما سلف . ولعله يتضح أكثر في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب .

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذى اعتز بكونى فردا فيه - فردا من ملايين سلفت وأمت ، وستجىء ان شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

العبجوزة في ٢٦ ابريل ١٩٨٠

طارق البشرى

القرن التاسع عشر

الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون في تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث أمى الحملة الفرنسية ، أو أى حدث سابق عليها أو لاحق لها . والقاتلون بأنها الحملة الفرنسية ينظرون الى ما وفد مع تلك الحملة من علوم الغرب وفنونه ، مما راوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التى قامت من بعد . والتاريخ المصرى الحديث مرتبط فى هذا المنظور بما وفد عن العرب من اسباب العمران الحديث ، بمعنى أن مصر الحديثة هى هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها . والناظرون الى علامة البداية فى الحركة الثورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال . والمنقبون عن نقطة البداية فى الصراعات الطبقة عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وركوات المالك ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما أثبتته الجبرتى عن أحداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح فى نظر كاتب هذه الدراسة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة ، هو الاعتبار فى تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على فى ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمى مصر وقبطلها فى المجال السياسى ، أى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومى للجماعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، متمثلا فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية ، وفى حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية . وأن من يطالع التاريخ المصرى ليكتشف فى وضوح ، أن ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجماعة الوطنية المصرية فى العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على . وكيس من شطط التعبير القول مجازا فى هذا الخصوص بأنه « فى البدء كان الدولة » .

والدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على اكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العربية التنظيم الواحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها . وإلى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شاهده من تطوير ، وإليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من تكاسف . وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء . لم يشهد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية ، إنما كانت الدولة والجيش هما البدا والمنطلق ، وفى أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحدائنة » ، متمثلة فى الجيش ، ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . إن التنظيم « المصرى » كان سابقا على الوعى بالمصرية ، كما أن هذا التنظيم دفع إليه مشروع سياسى كبير جرى على يدى محمد على ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الرأسمالية » حسبما استقرا الفكر الماركسى من تجارب القوميات الأوروبية .

استطاعت تلك العملية التاريخية على عهد محمد على ، من بدايته فى ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولي محمد على الحكم ، إنما تكون على مدى من السنين ، من خلال ادراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها ، ومن خلال سلسلة الأفعال وردود الفعل الواعية التى عرفتها مصر فى تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصره السياسية النافذة .

ومحمد على بناء ومصالح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصرى الى حيث يجرى على دربه الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انعكس ، وأن مشروعه السياسى الطموح قد تحطم بمعااهدة لندن فى ١٨٤٠ ، وما أدت إليه من إجهاض تجربته واضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء التام على عزمه الطموح فى ارث الخلافة العثمانية وإعادة بثها على يديه . ولعل مشروعه كان ينحصر فى بلوغ تلك الغايات ، أى بناء إمبراطورية إسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة فى تكوين تلك الإمبراطورية . ولكن هذا الذى يعتبر وسائل لديه ، هو بعينه الأثر الباقى لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذى يعتبر غايات لدينا نحن المصريين . هو النهضة بالجمع المصرى وإشاعة روح التحديث فيه وأرساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطمت غايات محمد على أمام ناظره ، ولكن بقيت وسائله هى لب الغايات المصرية . إن جهاز الحكم والإدارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع فى مجملها الى الإبنية التى شادها الرجل فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد على شأن القادة المصلحين جميعا ، يمتزج فيه القديم

والحديث . فلم يكن مسلحا كبيرا قضى على دولة الاتراك والماليك فقط ، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما ايضا . هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من فيافي القوقاز ، ولكن بالمعنى السياسى ، معنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم فى السياسة والصراع ، فكانت له ذراعا مملوك عثمانى وعينا مصنع حديث . وامتزج فى عقله وفعله كل من تجاربه يديه ونظرة الاستشراف الى المستقبل .

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش . به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعا واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس لذلك يكون من المفيد ادراك لسياسة محمد على المصرية تتبع ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية . والمعروف أن جماهير الشعب المصرى ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم فى تعيين محمد على واليا على مصر ، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح ، تسهم فى صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية ، التى انشغل فيها محمد على وعسكره الألبانيون والدلاء ، فى تشتيت شمل فلول المالك من حكام مصر السابقين . وحدث فى ١٨٠٧ أن وفدت الى مصر حملة فريزر الانجليزية واحتلت الاسكندرية ، فظقت ماهو معروف من مقاومة المصريين . وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط . والمهم فى تلك المقاومة التى افتلتت الحملة الانجليزية ، أنها لم تسقط فقط هبة الانجليز ، ولكنها كشفت عما اظهره الجند من خوف وفرار امام الغزاة . كما اظهرت ما استولى على محمد على من فزع ، عندما علم باحتلال الانجليز الاسكندرية ، فتشاغل عن المساهمة فى المقاومة ، وتلكا حيث كان بالصعيد يتعقب المالك ، وابطا الخطوطى للعودة الى القاهرة . وبهذا ظهرت للمقاومة الشعبية المصرية ، انها قادرة على احرار نصر حاسم على الغزاة ، بقوتها الذاتية ، وبقيادتها وكبار المشايخ ، وكلهم زهو بما أنجزوا ، وكلهم أمل أن يرداد الوالى استنادا اليهم واشراكا لهم فى سياسته ، واقتروا عليه استمرار المقاومة وأن يخرجوا جميعا « مع الرمية والعسكر » لمواصلة الجهاد . ولكنهم فوجئوا به بجيب « ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بالمال لملائف العسكر » .

بهذه التلمحة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد راسخة من مئات السنين ، وهى عزل المصريين عن الجيش ومن واجب الدفاع عن بلادهم ، وتكوين الجيش من عناصر دخيلة تحتكر العمل العسكرى ، وتستند من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد ، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومبرره . ورغم أن محمد على كسب حكم مصر لأسباب من أهمها مساندة المصريين له ، فما لبث فور توليه السلطة أن أسرد

بالفصوص الذاتى نمط الحكم العديم ، حيث يقوم الانفصال العاطف بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فريزر اكسب محمد على كسبا متعدد الجوانب . اذ احبط الغزو وقواه ذلك على منافسيه من بقايا ممالك مصر ، ورفع من شأنه في نظر الدولة العثمانية ، ونقل موازينه في الميدان الدولى ، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد على يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد اربعين عاما ، واستمر في ذريته حتى منتصف القرن العشرين . رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينسئ الرجل في لحظة النصر ابتغيات سياسة حكومات العصور الوسطى ، وهى ان ينحصر دور الشعب في اداء « علائف العسكر » دون ان يكون للرعية « خروج » وعلق الجبرتي على ذلك بقوله « قَلَبَتِ الْعَامَّةُ شُكْرًا عَلَى ذَلِكَ أَوْ نَسَبَ إِلَيْهِمْ فِعْلًا ، بَلْ نَسَبَ كُلُّ ذَلِكَ إِلَى الْبَاشَا وَعَسَاكِرِهِ ، وَجَوَازِيتِ الْعَامَّةِ ضِدَّ الْجَزَاءِ بَعْدَ ذَلِكَ (١) » .

بهذا المنطق التقليدى الصرف بدأ محمد على ينفذ سياسته في بناء الجيش المنظم الحديث . وظل سنين عدة يستخدم جنوده من اخلاط الاجناس العثمانية ، في الحروب التى خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان في تلك الفترة عثمانى الاهداف ملوكى الاساليب ، تحصل مشروعه السياسى - على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غريال (٢) ، في احياء العالم العثمانى . وحاول الرجل في اطار هذه الصيغة اصفاء الطابع الاوربى على جيشه ، من حيث تنظيم الجنود وتدريبهم فنون القتال الحديث واستعمال ادوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكونا من هذه الاخلاط العثمانية الملوكية من غير المصريين اهالى البلاد . وجاءت هذه المحاولة في ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد ان استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الاخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتي بقوله ، « امر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوة ، فاخلدوا في الرماحة والبندقية المتواصلة المتتابعة كالرعود ، ورجعوا داخلين في المدينة في كبكة عظيمة ، وداسوا اشخاصا يخولهم بل وحمرا ايضا (٣) » . ودبر الجند مؤامرة ضده باشاعة التمرد والاضطراب في المدينة ، وكشف ذلك له على انه ان صمم على « التجديد » فلا بد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين . فبدأ على مهل ويحذر يبعدهم من القاهرة الى الاقاليم والثغور، تشتيتا لهم واقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن في مقدوره ان يستبدل بهم ممالك جدد ، لان شراء هذا الرقيق الابيض كان قد استحالت تقريبا مثل بسط الزومس سيظروهم على جورجيا وبلاد الجركس التى كان يستورد منها المماليك عادة .

ولكن ما اكتشف لمحمد على من استحالة تجديد الجيش مابقى فيه
 الجند العدامى ، ومن فشل السلطان محمود الثانى فى تجديد جيش السلطنة
 بسبب تمرد الجند الانتشارية ، كل ذلك لم يفتح امام بصيرته فورا طريق
 الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « اتجهت انظار والى الى تأليف
 الجيش النظامى . وكان كلما فكر فى أن يكون هذا الجيش من الاتراك او
 الارثودوكس ، اعترض له ما صغر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام الفسكورى
 مرارا ، فرأى أن يؤلف الجيش من جنس آخر . غير أنه بقى مترددا فى تعيين
 هذا الجنس . وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة . (٤) » .
 لقد كان والى من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصرى فى تحريك
 السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم فى ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى
 السلطة حتى امتلا عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثمانى فى تكوين
 الجيش - عموما الأرتكاز فى السلطة - من المسيحيين الأجانب . وجاءت حملته
 على السودان فى ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن اليدى المقابلة
 يتلمسها فى سواعد الأفريقيين . وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم .
 وأقام فى منفوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانيين يدربون على فنون
 القتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت
 الأمراض فيهم حتى كادت تغنيهم . وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش
 النظامى الحديث على أسس مملوكية .

بداية التمهيد :

لزم انقضاء أكثر من خمسة عشر عاما على تولى محمد على الحكم ،
 حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التى كان يتهيبها من قبل ، وانفذ
 الفكرة التى كانت تخامره ولا يجرؤ عليها ، فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش
 الجديد من المصريين . . . » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطيئة لضرورة
 أملت نفسها عليه ، وهى استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بشر
 المصريين . وأصدر فى ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى أحمد باشا طاهر ليجمع
 من الوجه القبلى أربعة آلاف مصرى لينضموا الى لاذ اوغلى ناظر النظام
 العسكرى ، ليرسلهم الى سليمان باشا (كولونيل سيف) مدرب الجند
 باسوان ، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون
 بعدها الى بلادهم ويعتبرون جنودا مدنى الحياة . وفى مارس ١٨٢٢ كتب
 والى الى ابنه إبراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون
 المجند « متوطنا فى القرية التى يجلب منها ، وذا أهل وسكن فيها ، وليس من
 هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقضهم زمام ، وأن يحرر
 هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام أقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم ، بحيث يكونون
 مستقرين فى أماكنهم مهئين للطلب ، وأن يثبت فى الدفتر أسماء قراهم
 وأسماء أولادهم وأسماء آبائهم ، وأنهم سيستخدمون ثلاث سنين . يعطون فى أثناء
 خدمتهم لحما وأرضا مقللا مرتين فى الأسبوع ، ومربيا قلعه ثمانية قروش كل

شهر ، والكسي اللازمة لهم في كل عام (٥) . فجاء هذا القرار يمثل منعقلا تاريخيا عظيم الخطر في بناء مصر الحديثة . كان اول قرار بالتجنيد الإجباري للمصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية - ركيزة الدولة - من « ذوى الأهل والسكن » في مصر . يطلق الدكتور غربال على ذلك بقوله « لقد خل محمد علي الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، أى التجنيد العام ، رسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية . لقد عملت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجذباء أحيانا ، وإلى جميع العبيد أحيانا أخرى . حاولت الحكومة الإسلامية هذا الحل أو ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيا ونفاد مواردها .. (٦) » . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر ، وإنما صار لهم « الخروج » . وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية في مصر .

قاوم الأهالي التجنيد في البداية ، لم تظهر لهم دلالة التاريخية وقتها ، وراوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديد ، هو أشد عتوا من ضرائب المال وسخرة الأشغال العامة . ونفروا من التجنيد أفرادا وجماعات ، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى ، ونسوقونهم مصفدين بالأغلال ، لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندية ، والعسكرية في بعض الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندي مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن أبى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالي ، على مدى مئات من السنين . واستحال في تصور المصريين أن سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة . مادام الأمل ابن التجربة ، ومادام الخيال وليد الواقع المصنوس .

وعلى أية حال ، فان قرار التجنيد الذى فرض بالقوة الجبرية على المصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالى ظلما أو عدلا ، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة ، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندي اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقي لمحمد علي كحاكم عبقري ، لم يضق أفقه من قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين . ولم يغيب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندي مخلوقا من بيئته في بلاد القوقاز والشركسي ، وبين اقتناصه من قرى مصر . وإذا كان الاصطياد أول درس وأحسمه في ترويض الوحوش ، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من خلع الصيد عن بيئته ، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة أى هدف وإى شيء . وعلى الضد من ذلك لن يروض أى وحش ما بقي في غابته وبين قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندي القديم يحترف القتال كمهنة يمارسها ارتزاقا . مفصول الرابطة

عن وشائج الأهل ومجالات الإنتاج في البيئة الاجتماعية . تتدنى عوائده المادية إلى المستوى الحسى الفردى المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية في الشعور بالسيادة وإشاعة الحوف والرعبة . أما الجندى المواطن . فعلى النقيض صيغت ماديته وروحانيته في إطار من وشائج قرابة الأهل والسكن وعلاقات الإنتاج ، وفي محيط الأسرة والقرية والمهنة . وماديته شائعة مع غيره لا تقف عند حدود الانسباع الحسى المباشر ، وإنما تمتد وتتصاعد إلى مستوى جماعى . ويحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة . ومن جهة أخرى فان التنظيم الحديث للجيش يتطلب قدرا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثرة كثيرة في عدد الجند . الأمر الذى لم يكن في المقدور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فان تجنيد المواطنين كان أمرا متصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية ، بمراعاة درجات السخط والتأييد المحسوب والتوقع في إطار أمن الحكومة ، وبمراعاة عناصر الإنتاج الاقتصادى مادام المجنون هم في النهاية قسما لا يجهل أثره من قوة الإنتاج البشرى في الصناعة والحرف .

كتب محمد على إلى ابنه إبراهيم « من الجلى الواضح أن الواجب يقضى علينا أن نتجنّد إليساكر حسيبا يتيسر لنا ، وإن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف » . وأن نوفق بين مصالحنا وحالتنا وأن نرى أعمالنا على قدر قدرتنا .. (٧) » . وأرسل إليه عماله يخبرونه بفرار الجند ، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب أرغامه عليه أو معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير العالين وتجنيدهم باستدراج عقولهم إليه » ، وذلك بتفهمهم تدريجيا أنه أمر منطوق على الخير ، ربملىء أذانهم بالأقوال التى تستوجب حسن قبولهم إياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء .. (٨) » . وأمر بوجود قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب « أن ذاتة الكتاب لا ريب في أنها جامعة للفيوضات الأزلية . فإذا ما قرأها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل للشروع فيه ، ثم باثروا التمرينات عقب القراءة ، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات » . وأوحى إلى بعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا في هذه الحملة ، لاضفاء الطابع الشرعى على النشاط الجهادى . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الزججى في كتابه « تاريخ الوزير محمد على باشا » ، اذ خص « النظام الجهادى الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الدينى من حفظ الأثغور الإسلامية وتحصينها ، مع ما يلزم دفاعا عن بلاد الإسلام من طاعة وضبر ونظام (٩) .

وامتلات كتب الوالى إلى عماله بوجود ملاحظة أحوال المجندين ، وحسن معاملة من لا يقبلون في الفرز فيعادون إلى قراهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم باثر التجنيد في عمليات الإنتاج الزراعى . اذ كان المجندون هم زهرة

شباب القرى من أصحاب القنوس الضاربة ، فكان يذكر عماله الا ينسوا أن هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات في قراهم خاصة في مواسم البذر والحصاد ، وانه يلزم الا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية » التى عليها مدار الفنى والثروة للجميع (١٠) .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، في زمان الحكم المملوكى العثمانى ، اذنى صلاحية عضوية بالنسبة . كانت اشبه بالحجر الصلد يضرب الرؤوس من عل ، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين . واتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التى تمثل ركيزة الحكم . وبدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصرى . واذا كان اعتاد الحاكم من قبل أن يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوى بهم ، فهو لا يمكن أن يستغنى عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه رقواه الضاربة . والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما ، يشمل افرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل او اهداف او فلسفة . والحكم الفردى الطليق لا يعنى انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم او مفارقتها لها ، ولا يعنى أكثر من أن مشيئته في اطار المؤسسة الحاكمة مشيئة غير مقيدة من الناحية التنظيمية . ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد اسباب الاتصال والتحرك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصرى ، فقد لزم الحاكم هو الآخر أن يسير في طريق التمسك . حدث أن امتعن احد كبار الموظفين الأتراك « على آغا » الفلاحين المجندين في حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك » وعلم محمد على بهذه القالة فارسل الى محافظ دمياط يأمره « اضربوه » (على آغا) مائة نبوت على انيئته وينفى ، وان عاد يصلب . وتكشف جنسامة العقاب عن حماية محمد على ، وهى حماية لا ترجع الى فرط تعاطف مع الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالى لما يחדش هيبة حكومته ، اذ تمتعن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب في تكوينها . ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من ترحل بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصرى بحيث يكون امتهانه امتهانا لنسطة الدولة . وقد صار الحاكم - رغم أصله الأجنبى وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطرا حفاظا على سلطانه ، أن يستوجب قدرا من الاحترام لشعبه .

حدود التمسك :

لم يسر تمسك الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن لمثل محمد على أن يفعل ، ولا كان من شأن المكتات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التماسك في هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بإمكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٣٧٦ ألف جندي (بلغ هذا الرقم في سنة ١٨٣٩) ، وسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا الى سوريا

شمالا الى الجزيرة العربية شرقا ، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوش اوروبا واساطيلها ، فلم يكن بالامكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيدة عن الجندية والخبرة العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب يعود ايضا الى حرص الحاكم على ابعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا لما رآه امنا لحكومته . وادخال المصريين حتى في ادنى مستويات العمل العسكري لم يشرع فيه - كما سلفت الإشارة - الا بعد فشل كل البدائل المتاحة . وقد سجل الامر عمر طوسون نقلا عن كلوت بك ، ان استخدام المصريين اظهر انهم يبدون على استعداد مجدهم الثالث في الحروب ، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية ياهرة . كانوا يفقدونه اذا ارتفعوا الى مراتب القيادة مما ارغم محمد على على منحيتهم عنها ، ثم يكشف عن السبب السياسي لهذه النتيجة قائلا في وضوح : « ربما كان هذا من حظ محمد على وبمن طالع ، لأن - المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبه . فلو سلمت قيادة الجيش الى ضباط من جنسه ، لخيف ان ينزعوا يوما الى الفتنة والتمرد . اما والحالة كما هي الآن ، فالرؤساء قابضون على ناصية الجنود ، وهم لا يرتكون الى المصريين كما يرتكون الى ابناء جلدتهم . فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيلة لأنفسهم . ونشأ عن ذلك مراقبة متبادلة كانت نتيجةها خضوع الجيش والفة للنظام (١١) » . كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الاتراك والمماليك ، لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه في متناول الشعب المصري ، ولكن لما توطدت سلطته أدخل المصريين في وظائف الضباط الصغيرة » فآظمروا ذكاء فاقا وصاروا أفضل من الأتراك (١٢) .

كان محمد على ثانيا يقف على رأس فرقة من الابان والدلاة ، ويعوطه جمع من الاتراك يشكلون النخبة التي استعان بها في حكم مصر وقيادة جيشها عندما صعد الى الولاية . ولكنه أدرك ان اقتصار استناده على هؤلاء موقع له في قبضتهم ، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه حسب العادة الجارية وقتها . وقد سبب له الجند الابان كثيرا من الاضطرابات مما أوجب عليه رسم خطة هادئة لبعثرتهم في الاقاليم والتخلص منهم في حرب الوهابيين . وكان الشروع في تجديد المؤسسة العسكرية لابد واجدا مقاومة عنيفة من هؤلاء ، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار ، فضلا عن احتمال افشالهم المشروع . كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوئتها ، مما يشير تنازع الولاء لدى هؤلاء الاموان العثمانيين . وكل تلك الاسباب يشير الى ان احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة . لذلك عمل الوالي على اضعاف تلك القوة ، وموازنتها بشيها من القوى .

وكان محمد على قد اتم التصفية المادية الاساسية لقادة المماليك في ١٨١١ ، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة ، يعلمهم التركية قراءة

وكتابة ويديهم فنون القتال ، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد ان ساروا معاليكا له . ولما استعمل الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) في تدريب جيشه ، قدم اليه خمسمائة من اولئك الممالك يديرون على فنون الحرب الحديثة ، وحث الوالى كبراء الدولة على الاقتداء به في تقديم بعض معاليكهم لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحواً من الالف كانوا القيادات للجيش المصرى الحديث . واختار المدرسة الحربية مدينة اسوان لتكون عزلتها في أقصى الجنوب حاميا لها من تيارات السياسة في العاصمة . وارسل الوالى الى ناظر المدرسة في سبتمبر ١٨٢٢ «حيث ان المالك اجدر بالمعاونة بالنسبة للجنود الاتراك ، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق ان يكون ضابطا ، ثم يكمل العدد ابانئى من الأتراك ...» (١٣) . وامكن رغم الصعوبات والفتن ، ان يتم تدريبهم في ثلاثة اعوام ، وان يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط (١٤) .

يبدأ محمد على وقتها ، انه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بنهر الخبرة للحديثة في النظم والعلوم . ولم توجد هذه الخبرة الا لدى الاوروبيين . فأخذ النظام الحديث كله في الجيش - مشاة - فرسانا ومدفعية - عن النظام الفرنسى . وجرى الامر على مايتبع في الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات ، حتى في الموسيقى . وترجت القوانين واللوائح الفرنسية حرقا لينظم الجيش المصرى على مقتضاها . واتبع في تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى (١٥) . ولايكاد يظهر خلاف في ذلك عن النظم الفرنسية الا النداءات العسكرية التى بقيت تركية ، والا ملابس الضباط والجنود . وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين في البداية ، ثم جلب الطابع الفرنسى . وكان أشهر هؤلاء ، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى التفت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت الى اسوان في ١٨٢٠ . وعرفت اسماء مثل الجنرال بوايينى والكولونيل جودان ، وبولونينى ناظر مدرسة المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالى) ناظر مدرسة المدفعية ، ويسون مراقب انشاء السفن ، واللواء دى سيريوى الذى اشرف على الترسانة البحرية ، وموجيل الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية ، وانطون يثاسى وكاملو توسكالى من معلمى المدرسة البحرية ، وجلة اخرى من كبار الضباط .

على هذا النحو تكونت المؤسسة الرئيسية في دولة محمد على . المصريون الذين كانوا من قبل ، على مدى فئات من السنين - يعاملون كشعب مهروم ليس له ادنى نصيب في المساهمة في حكم ولا في جيش ، ادخلهم النظام الجديد في الجيش ، وتكونت قاعدته كلها منهم ، فبلغت في ١٨٢٦ نحواً من ٣٧٦ الفا من الجنود . ولم يؤذن لهم بتولى وظائف الضباط ، لا سبق بيانه من

خشية الحاكم ان يتحد الجند والضباط عليه ، فلما استغفرت الدولة اذن لنسبة محدودة منهم ان تصل الى رتبة اليوزباشى فقط . والعناصر التركية التى انحصرت فيها القيادة مثلا غزو تركيا لمصر فى ١٥١٧ : تقلص دورهم فى مؤسسة محمد على ، مع مهامهم يشغلون سهما ذا شأن فى قيادة الدولة والجيش ، وهم ذوى الخبرات التقليدية فى فن سياسة الحكومات ، ويستند ولاؤهم للوالى انى كونهم صفوته وابناء لفته ، ويتأتى الحذر منهم من احتمال توزع ولائهم . بينه وبين السلطان العثمانى ومن احتمال طمعهم فى سلطة الوالى ، وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة أخرى فى قيادة الجيش والدولة . والماليك الذين استصفاهم محمد على لنفسه بعد ذبحه زعماءهم ، فصاروا رجاله يوازن بهم النزيك فى القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن الى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء الى الامير الغالب ، يخلصون له اخلاصهم لمن سلفه ، ولم يكن الرق فى عرف الماليك نوعا من القسر او الاستغلال ، بقدر ماكان نوعا من التبنى والانتماء . وكان اطمئنان محمد على اليهم بما جعلهم الغالبة فى قيادة الجيش بالنسبة للأتراك ، فكانوا يمثلون نحو سبعة الاعشار فى قيادة الجيش بينما يمثل الأتراك نحو الثلاثة اعشار (١٦) . ولم يغب عن الوالى حله من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لغيره ، فلما حارب مبد الله باشا الحزار حاكم عكا - وكان من أصل مملوكى - احتاط محمد على من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك فى قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية أخرى ، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادى النيل والصحارى ، فى الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفى الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تفتتت على الرعى وعلى الاغارة والسلب من اراضى الوادى . كانوا من عوامل اضطراب الأمن ، خاصة بالنسبة للدولة محمد على . السامية الى تنظيم شؤون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم ، والى تحقيق مشروع سياسى طموح . وفى ١٨٢٧ وجدت ستة عشر من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندي بدوى من المشاة وسبعمائة وخمسين من الفرسان ، موردها الرئيسى تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو اربعة وثلاثين قبيلة تضم نحو خمس وعشرين الفا من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس ، لامورد لها غير الاغارة والسلب . وجهد محمد على فى القضاء على هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الاول من القبائل ، وجلبه الى حياة الاستقرار واقطعة الاراضى فى الأبادى . وعمل على تحويل الفريق الثانى الى نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف فى البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما اظهروا الرغبة فى اللدنة استأنفهم ، وعقد معهم الصلوات وعهد اليهم حراسة ماكانوا يسطون عليه من قبل من القوافل لقاء اجر ، واخذ يجيادهم الاسيلة واخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم وبلهنية معاملة الانداد لا فراخ غضبهم وارضاء كبريائهم ، وشكل منهم فرقا فى جيشه بأجر

مرض ، شريطة انه يأتي كل منهم بفرسه وبندقيته . بلغ عددهم في جيشة نحو الخمسة آلاف ، كانوا كقرسان القوزاق غير النظاميين في بعض جيوش أوروبا ، يقومون بمهام الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الاعداء ، ويقومون في السلم بمهام الحراسة وتدريب قبائل البدو التمردة (١٧) .

ثم ابقى للاقباط المصريين دورهم التقليدي في ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص في الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها ، كان الاقباط يكونون نحواً من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحواً من الثلاثة ملايين نسمة (١٨) . اشتهروا من مديم بخفيتهم في علم الحساب ، وكان منهم مساحو الارض والنساحون والصيارفة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديداً أن يكل محمد علي اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربي على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان «الماليك وابناء العرب يعمدون اليهم بادارة اموالهم الخاصة» (١٩) ، ومنحوا ايام الحملة الفرنسية وظائف تنطوي على مسئوليات هامة (٢٠) . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد علي بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الجسام في بناء مشروعات انوالى الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون يوزنج البعوث الانجليزي الى بلرسنون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٢٧ ، أن كان الاثراك يغتبرونهم طائفة متبوذة من الشعب المصري ، ولكن «ثمة شيء من التعاطف بين القبط وابناء العرب ، نطه نتيجة ما يقاسونه جميعاً من الآم» فضلاً عما يتجلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والطفنة والذكاء ، ولايكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الاوروبيين أى اختلاط ، ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية الا القليل ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين ، فالخجاف مضروب على نساءهم كما هو مضروب على نساء المسلمين . . . وفي الريف لا تكاد تفرق عادات الاقباط عن عادات ابناء العرب . . . هم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة في البلاد ، سواء أكانت تلك الخرافات راجعة الى اصل اسلامي أم اصل مسيحي» (٢١) .

لقد عرف ابراهيم الجوهري على رأس المباشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، ثم تولى من بعده اخوه جرجس البوهري في ١٧٩٤ ، واثبتته الحملة الفرنسية في منصبه واعتبرته عميلاً للقبط ، واستمر من بعدهم في منصبه حتى تولى محمد علي الولاية ، فقبض عليه والوالى الجديد ومعه جماعة من مباشرين الاقباط طالبا محاسبتهم على اموال الضرائب من سنة ١٨٠٠ ، وأحل محله المعلم غالى الذي كان كاتب محمد بك الالفى ، واستعان أيضا بالمعلم فيلوتائوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهري (٢٢) . وعزل المعلم غالى فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانونى ، ثم أعيد واشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الاراضى وتقسيمها الى احواض . ويصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التى تحشدتها مراجع التاريخ في هذا الشأن من وشايات

وابعاد وتغريب واتهامات بالاختلاس وعفو غير ذلك مما كان شائعا في تعامل الوالى مع عماله اقباط كانوا او مسلمين (٢٣) ، ومعا لا تظهر وجوه اهميته في صدد الموضوع محل الدراسة ، فلانواع فيما تؤكد الشواهد من اختصاص الاقباط وقتها بتولى وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الإشارة اليهم ، ومنهم فرنسيس أخو المعلم غالى ، وسمعان امينة ، ونحلة ابراهيم كاتم سر شريف باشا الكبير ، والمعلم وهبه ابراهيم ، والمعلم منصور صريمون رئيس ديوان الجمرک ومعاوناه بشارة ورزق الله الصباح ، وسيدهم بشای كاتم ديوان دمياط (٢٤) ، والمعلم حنا المتقبادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من الروضة شمالا الى وادى حلفا ، ويوحنا ابر ميخائيل الطويل كاتم الديوان وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس انطونيوس عصفور (٢٥) ، وباسيليوس بك مدير الحسابات في ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية محمد على في الشام سوريا مسيحيا (٢٦) .

على ان الاقباط في هذه الفترة ، لم يظهر ان احدا منهم جند في الجيش ضمن من شملهم التجنيد الاجبارى . كانوا معفيين من التجنيد على ما يذكر جون بورنج في تقريره سالف الذكر (٢٧) . وذلك بالرغم من ان المصريين شكلوا قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم اخيرا الترقى في صفوف الضباط الى رتبة البويزباشى ، وبالرغم من تولى الاقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطر واهمية في جهاز الدولة . وقد ذكر بورنج في تقريره سالف الذكر ان ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجرى الى ارفع مناصب الدولة ، فضلا عما لاحظته من ان التسامح يخطو خطوات واسعة وان الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة في الاختفاء تدريجيا (٢٨) . كما يذكر كامل صالح نطة ان محمد على «أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم في مساواة واحدة ، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء ... ووزع خدمة الوطن على أهله كلابا له من الاهلية ، فخص القبط بما امتازوا به من الاعمال الحسنية وضبط الإيرادات والمصروفات .. وخص المسلمين بالمجالس والاعمال الادارية .. ويتوسع محمد على باشا في المصالح والدواوين أزداد عدد الموظفين الاقباط في دوائر الحكومة ، وبعد ان كانت وجاهة الامة تنحصر في بعض افراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرون في كل انحاء القطر المصرى » (٢٩) . ويلاحظ في هذا الشأن انه وان لم يوجد قبط بالجيش على عهد محمد على ، فان تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، انما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية ، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكرى ، وفي ١٨٢٩ قرر مجلس المشورة ان يربندى جميع الموظفين «الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية وفي ١٨٢٧ عينت طبية بمدرسة الولادة رتبة ملازم ثان (٣٠) . ولم يكن الاقباط بعيدين عن هذا الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والادارة فيه .

وبلاحظ أيضا ان لم يكن للاقباط نصيب في بعثات محمد على التعليمية الى اوروىا . ولايكاد يظهر من اسماء المبعوثين في كل بعثات محمد على وعباس الاول خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما اثبت الامير عمر طوسون يشـ.أرالف الخمسمائة ، لايكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطى ، الا واحد فقط ذكرته ايزيس حبيب المصرى في كتابها (٣١) ، فهو الدكتور ابراهيم السبكى الذى بدأ حياته موظفا بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية في فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطرى ، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطرى في ٢٢ يوليـ ١٨٤٨ . ولعل من اسباب عدم اختيار اقباط في بعثات محمد على ، ان ما اختص به القبط من مهـ في جهاز ادارة محمد على لم يستشعر الوالى حاجة فيها لخبرة اجنبية تأتية من ارسال البعثات فيها ، وهى مهـ الادارة المالية والحسابات ومسح الاراضى والمدايرين وغير ذلك . والملاحظ من استقراء اسماء المبعوثين التى اثبتتها الامير عمر طوسون في كتابه ، ان من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين ، من الارمن وغيرهم ، الامر الذى يستبعد معه ان يكون الوالى قد جعل الاسلام شرطا في البعثات او جعل المسيحية مانعا من الالتحاق بالبعثات . كما يلاحظ من استقراء هذه الاسماء ايضا ان الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الاصلاء (الفلاحين) ، كانوا من الاتراك والجراسكة او من المتمصرين من ذوى الاصول التركية والجراسكية . رحسبما يذكر الدكتور احمد عزت عبد الكريم ، تكوئت البعثة الثالثة في ١٨٢٦ من اربعين مبعوثا ، منهم ثلاثون مسلما ، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ . ومنهم ١٨ من اصل عثماني (٣٢) وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية في المبعوثين ، ان كان هدف الوالى من البعثات اعداد قيادات المستقبل في وظائف الجيش والادارة مما كان لايزال وقفا على غير المصريين ، لذلك ندر فيهم المصريون . وبذلك يظهر ان عدم وجود القبط في هذه البعثات اساسه الندرة الواضحة للعنصر المصرى ذاته فيها ، وليس عنصر الدين . وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية في البعثات المتأخرة ، وفي سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم ابراهيم السبكى المبعوث القبطى .

وعلى الجملة ، فقد كان الوضع في وظائف الدولة ذات الاختصاص المدني ، كشأن الوضع في الوظائف ذات الاختصاص العسكرية ، اذ اتجه الوالى الى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التى دخلها المصريون عامة وفيما عدا الاعمال المالية والحسابية التى شغلها الاقباط . وكان مديرو المدرجات كلهم مثلا من العثمانيين والمماليك يحطون رتب الاميرالى أو الفريق وهم أما بشاوات أو بكوات .

وانعكس هذا الوضع لا في البعثات التعليمية الى الخارج فقط كما سلفت الإشارة ، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد اثبت

الدكتور أحمد عزت عبد الكريم إن العنصر المصرى بين الطلبة كان ضعيفا لأن الحكومة لم يكن يعنىها إلا تخريج الأعيان المخلصين لها ، أن مدرسه قصر العيني التجهيزية المنشأة في ١٩٢٥ والتي كانت تغذى بخريجها كل المدارس العليا كالتب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والاسن والحرية رازان الحرب والمشاء والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ « من أبناء الثراكسة والاكراذ والارنؤود والارمن والاغريق ، ممن كانوا في خدمة محمد على ، فقد كان يباح للمسيحيين الاوروبيين أن يلحقوا ابتناءهم بها ... ولما كان العنصر المصرى قليلا بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لفتان العربية والايطالية ... » ويذكر على مبارك أن لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد الا من ساعدته الوسطة ، كما أنشئ المكتب العالى بإنشائه في ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه في ١٨٤٢ نحو مائتين ، زادوا بعد ثلاث سنوات الى ٣٩٣ تلميذا ثم الى ٥٦٣ تلميذا ثم الى ٦٤٠ تلميذا في ١٨٤٧ « كان معظمهم من أبناء موظفى القصر وغلماں الخديو وأولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الاجانب . ومدرسة السوارى وغيرها مما أنشئ في بداية الثلاثينات كان تلاميذها في عهدها الاول من الترك والماليك (٣٣) .

فلما بدأ العنصر المصرى بطرق بعض أبواب الوظائف القيادية الدنيا في الجيش ، كترفيتهم الى رتب الملازمين واليوزباشيين ، انعكس ذلك أيضا في الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العيني ساقفة الذكر وزادوا في مدرسة السوارى وغيرها . كما تولوا وظائف الامر ، ويذكر كلوت بك أن « جميع الامر الآن من المصريين الوطنيين ، الا التلر اليسر منهم . والسبب الذى دعا سمو الوالى الى أن يعهد اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده ببرايتهم التامة باحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم اقدر من غيرهم على الالام بمرآكر مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم ، وانهم أولى بالقيام على شئون الادارة من الاجانب الذين لا يظنون من نزعات الشيع الجنسى » .

وفي سياق هذا التمسر للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، اثبت كلوت بك « لقد أقام الوالى الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض الامر من نصارى البلاد (٣٤) . وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الاولى في ١٨٣٣ ، اذ كان محمد على قد رفض في ١٨٢٦ استبدال المصريين بالأتراك في وظائف الكشف والقائماتين ، ثم بدأ عملية الاحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبتها الموجودون أثناء انشقاقه بالحرب (٣٥) .

معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة في عهد محمد على ، بوظيفية العسكرية والمذنية . اترك وماليك ومصريون وأوروبيون ، والأتراك والماليك لا يجمع كلا منهم جامع واحد قومى كان أو قبلى ، ولا يميزهم مميز من عنصر

او جنس ، كانوا اخلاطا من تركيا والبانبا ومن الدلا والجراكة والبربر والمغاربة والوراليين وغيرهم ، والمصريون وان صبح انهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن نمط مفهوم قومي معترف به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من الاسباب ما يوجب حرصها على تكرانه ، وقد عمل المصريون بوصفهم « اولاد عرب » واقباط وبدو . والاوروبيون لم يكونوا من قومية واحدة وان غلب عليهم اخيرا الطبع الفرنسى . وقد استخدم محمد على كل هذه العناصر فى بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبين مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية . انما حرص على استخدام المتاح تاريخيا وسياسيا وتوظيفه فى بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردى غير المتنازع .

على انه لم يكن من المستطاع ان تجتمع هذه العناصر جميعا فى مؤسسة واحدة للحكم ، غير ان يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك . ولم يكن نمط جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر فى قمة السلطة ، لم يكن نمط الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ، وبقي من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال « بغير حاجة الى تعديل او اضافة او تعديل . وكان مبدا الحكومة الدينية او الجامعة الاسلامية ، مبدا ذا باعالية فى أداء الوظائف السياسية التى يتقلبها النظام ، ولكن تمثلت مشكلة محمد على معه فى جانبين ، اولهما انه مبدا جامع غير مائع اذ ضم عناصر يتوزع ولاها السياسى بينه وبين الباب العالى فى تركيا ، وثانيهما انه مبدا لا يكفل الاستفادة الكاملة من كافة الامكانات والعبرات المتاحة واللائمة لادارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند فى تحقيق مشروعه الى خبرات الاوروبيين المسيحيين . ويبدو لكاتب هذه الدراسة ، انه فى هذه النقطة بالذات ، وهى تحديد مفهوم الجامعة السياسية ، تمثلت معضلة الفكر السياسى لحكومة محمد على .

ومحاولة لايضاح هذا الامر ، فانه مع تقدير وجه الصحة فى رأى الدكتور غربال عن « عثمانية » محمد على ، واستهداف مشروعه السياسى بعث العثمانية ، بما تمنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع النائية ، ومع تقدير ان مشروعا كهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع رجحان انه لو نجح محمد على لفعل على الباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة الدالة ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الفعلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعيين محمد على نفسه واليا على مصر . فكان مسلك محمد على يمثل

نوعاً من التعمد والعصيان ، في إطار النظرية السياسية السائدة والأوضاع القائمة وفقاً لها . وكان ابتداء محمد على لنظرية سياسية يديلة من شأنه أن ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع في حدود مصر ولا يكتفي بإسلاط العرب ، وهو في الوقت نفسه ، من شأنه أن يفكك نظام الدولة التي بنى مؤسستها في مصر من صفة لا يجعلها إلا الإيمان بدين واحد . ومن شأنه أيضاً أن يتجاوز الممكنات التاريخية استباقاً للأحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة في بلاد السلطنة العثمانية . كان هذا تناقضاً على مستوى الفكر السياسي لم يكن في مقدور الوالي أن يطره . ولعل هذه المعضلة هي ما تجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من أن هذه الدولة التي أنشأها محمد على ، بجيشها الضخم الذي حقق انتصارات عسكرية هائلة وإمبراطوريتها الشاسعة ، ونظامها الزراعي الحديث والمصانع التي شيدتها وكانت الأولى في تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التي نقلت إلى العقل المصري والعربي والإسلامي أنماطاً ومناهج جديدة تماماً عما ساد في مئات من السنين خات ، هذه الدولة التي صنعت كل ذلك ، لم تضع فكراً سياسياً ما ، ولا رجحت في ميدان الأفكار السياسية مفهوماً خاصاً ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكراً يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم إنجازها الحضاري الضخم . ولعل ذلك من أسباب ما لاحظته الشيخ محمد عبده في مقاله الشهير « آثار محمد على في مصر (٣٦) » ، إذ قارن بين الإنجاز المادي الكبير في كل ميدان ديني الهبوط المعنوي الكبير في كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة أو الدين أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ ، وبرغم ما ترجم في بعض فروع الإنسانيات هذه فقد أودع المخازن لم يتصل بقارئ . وهي نفسها ما لاحظته الدكتور لويس عوض عن دولة محمد علي التي أنجزت « ولم تلتفت إلى بناء الإنسان من حيث هو إنسان (٣٧) » . وإذا كان الأستاذ الإمام قد أرجع هذا التباين إلى الملك الاستبدادي لالائي ، فالصحيح أنه يعود أيضاً إلى تلك المعضلة الفكرية التي سلف بيانها ، مما لم يجد له حلاً فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، أن الرجل رغم شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية ، يزن بها القوى العالمية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبنى المشروعات ، وبين الاهتمام المغرب بالتفاصيل والتدخل في كل أمر ولو كان حادثاً جزئياً أو عملاً يومياً ، ورغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه أن يمس هدفاً له ولو من بعيد ، وقدرته على البطش اللفظي إذا وجد ضرورة أو خطراً ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسي . وقد عاد رفاعة رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخلص الإبريز .. » في ١٨٣٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المتقدمة للحاكم وثورة الفرنسيين ضد الملك والحكومة القومية وانتماء تلك للأمة والشعب ، بما يعتبر ثورة في الفكر السياسي إلى اليوم ، بله أن يعتبر كذلك أيام محمد علي ولي النعم . ورفاعة رافع مهما

بلغت استنارته الفكرية ، فهو في النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد علي ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد علي ، وزاد قربا منه وغنى ونفوذاً ، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التمرّد والمخاطرة . ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خلجانها لحديث الطهطاوى ، رغم أنه لم يعتمد أحد منه تردداً في سحق من يشرع بالتطاول بنظرته الى اعتابه ، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبري مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقتنع تفسيراً ، لهذا المسلك ، إلا النظر اليه في إطار تلك المعضلة السياسية . فالوالى لم يستشعر — وهو اعلم يشئون دنياه — من هذا الحديث خطراً ما ، ولا كان الكاتب مفرطاً الى الحماس والتهور . انما جرى حديث الطهطاوى — كما لاحظ بحق الدكتور لويس هوض (٢٨) — بحسبانه يمس السلطان العثماني . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق الشعب، مما يمس محمد علي وهو لا يزال والياً معيناً من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفسه أو لنسله من بعد ، مما لم يتحقق الا في ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناوئاً للسلطان مناهضاً لدولته ، يفيد حديث زفاعة بقدر ما يضر مناجزته .

وأية ذلك ايضا ان رفاعه في «تخليص الابريز ..» لم يهتم كثيراً بالنظام الاقتصادي في أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوروبية ، كانت على طرف نقيض مع نظام محمد علي الاقتصادي القائم على الاحتكار ، فقصر جهده وقتها في الحديث عن الليبرالية السياسية التي تشكل في الأساس تحدياً للسلطان العثماني . وعلى عكس ذلك فعل الطهطاوى في ١٨٦٩ في «مناهج الابواب» . فركز اهتمامه في الاقتصاد ولم يهتم بالنظام السياسي ، اذ كان احتكار محمد علي قد تفكك من نحو ثلاثين سنة ، وكان النظام السياسي بمصر قد استقر في الأسرة الخديوية العلوية . فتخطى رفاعه عن كثيراً من ليبراليته السياسية . واسقط عن رئيس الدولة مسؤوليته الدستورية الا امام ضميره وربه والتاريخ وامام انراى العام بالنصح فقط . وفي كلمة يمكن القول أن دولة محمد علي في زمانها وظروفها كانت تمثل قدراً من التخلخل في الفكر السياسي ، بالنسبة للجامعة السياسية ، ووجد من صالحه ابقاء هذا التخلخل الذي يتيح له حركة سياسية اقل تقبداً .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، ان مسألة التجديد اقتضت تعادلاً واسعاً مع أوروبا والأوروبيين ، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عند تبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بصميم عملية التطوير ، واذا كان الأوروبيون لم يتجاوزوا في جهاز محمد علي وظائف « أهل الخبرة » ، فان عملية التطوير تحدث تراوفاً وتشابكاً يضرب تفاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسية تقتضى ابنىة عسكرية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية في تكوين تلك الابنية تستلزم مجموعة كبيرة من

السياسات ، وهكذا بالتبادل والتداخل . وإن الاستعانة بالاوربيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكراهى التجديد ، يحكى على مبارك في حطه (٣٩) ، أن الباشا أراد أن يجعل عسكر مصر كهية عسكر الإنرج ، فلما أشيع ذلك شنع كبار العسكر وأمرؤهم على هذا المشروع وتحادفوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه . . « ونقل عن الجبرنى ما كان من تأمرهم وأخبار عابدين لمحمد على بذلك مما أفضله المؤامرة ، فنفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الابواب ويشرون الاضطراب والفتن ، فاستدعى محمد على المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهى ليعوض أربابه ولبناء ما هدم ما كسر ، واستطاع بذلك أن يؤلف قلوب المصريين ضد المشايخين من انصار النظام العسكرى القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة ، واستبدال غير الوالين له من القواد ، واحلال اولاده وصفوة خلصائه مطهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره كذلك ، ولكنها تلتفت في صيغ دينية . يحكى كلوت بك أن شباب الممالك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين ، وحدث أن دبوا مؤامرة لاغتيال الكولونيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه ، وأنه استنصر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فردا ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على « بصفة مزرية في نظرهم وهى : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاحتياط أعماله (٤١) . على أن الوالى استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الإسلامى والشرقى للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه باتعاط حياة الاوربيين (٤٢) : فضلا عن أن موجبات أمن الحاكم فرضت عليه أن يقتصر الوظائف العليا ذات الخطر على اولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسماعيل ، واقاربه وانسيائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول احدا من الاوربيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التى ميزت مرحلة حكم محمد على ، « انه كان ينظر أحيانا الى حكومته في مصر ، بمثل ما ينظر الانجليز الى حكومتهم في الهند ، بما يفيد اختلافا واختلاطا واضحا فى مفهومه عن الجامعة السياسية ، ذكر مرة الى أحد المبشرين الأجانب « لم أعمل في مصر سوى ما عمله الانجليز في الهند ، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من أبناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطر لكم (الفرنسيين) أن تولفوا في الجزائر فرقا عسكرية من أبناء العرب لاحتديتم مثالى ووضعت على رأسها ضباطا من الفرنسيين ، والتركى أصلح للحرب والقيادة أو يشعر بأنه خلق ليحكم . . (٤٣) !

فجر حركة التمصير :

نمت الجامعة الوطنية في مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية . بدأ نموها - كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجند المصريين في جيش محمد علي ، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضع ، واتخذ نموها صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فان التمصير سبق ظهور الفكر القومي كمفهوم للجامع السياسي للمصريين ، وبدأ في ظروف تحليل الفكر السياسي في عهد محمد علي . وبدأت حركة التمصير تلك بتجنيد (أولاد العرب) من المصريين ، وبتصعيدهم في المستويات الدنيا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية في الجيش ووظائف الأمير في الإدارات المحلية ، وليختار منهم في بعثات محمد علي الى أوروبا . وفي سياق هذه الحركة بدأ ، دخول القبط في الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج ابطء . كان الوجود المصري يبدأ « بأولاد العرب » ثم يلحقهم القبط ، وان النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو اسماعيل في الربع الثالث من القرن التاسع عشر ، ليظهر أن التناسب كان طرديا بين ظهور « أولاد العرب » في جهاز الدولة وتصاعدهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك انجام المصريين بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة أن هذا النمو انطردى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة ابطء ونسبة أقل ، ويفسر ذلك أن عملية التمصير كانت تجري انسلاخا من مفهوم الجامعة الدينية التي تمثلت الخلافة العثمانية .

وقد ذكر كلوت بك في حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، أنه إذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكرهه المسيحيين ، قلعل سبب ذلك سلوك الغالب مع المغلوب ، دون أن تقع مسؤوليته على مبادئ الدين الإسلامي « ومما ينبغي الجهر به في هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيرا ما حال دون ظهور أي اثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتسمكين بالديانات الأخرى غير الإسلام » . ولكن لا يسعنا إلا الجهر قبل انتهاء هذا الفصل بأن العرب الصميمين أكثر تسامحا نحو اللذين من الشعوب الإسلامية الأخرى ، وأن المصريين يفوقونهم في التسامح ، أما لما جيلوا عليه من الرقة ودائمة الاخلاق ، وإما لما سبق لهم من الارتباط بالأوروبيين وقت الاحتلال الفرنسي للدار المصرية ؟ (٤٤) . كما لاحظ برنيم في تقريره في ١٨٣٧ ، الذي سلفق الاشارة اليه ، أن التسامح قد خطا خطوات فسيحة في السنوات الأخيرة ، وأن الفوارق بين التسامح والمسيحيين أخذت في الاختفاء ، وأن المسيحيين يرقون الى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر في وضع آخر من تقريره « إذا ظلت الأمور تجري على هذا السنن ، فستنقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة انقطاعا يكاد يكون تاما ، وتؤول مقاليد السلطة الى الوطنيين وحدهم ، مسلمين

كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس ان نقص عدد الشبان الدين يردون الى الجنوب من بلاد القوقاز .. وهكذا شرع العنصر المصرى يحل محل العنصر التركى رويدا رويدا » وان كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف الى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية (٤٥) .

وكان من ملامح حركة التمسير ، انه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية ، كانت اللغة الأساسية فيها هى اللغة التركية وظيفها العربية ، فلما راس تحريرها رفاعة الطهطاوى عكس الوضع وجعل العربية هى المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل اخبار مصر تتقدم كل الاخبار بما فى ذلك اخبار دوله الخلافة (٤٦) . وفى ١٨٦٩ (٦ شوال ١٢٨٦ هـ) اصدر الخديو اسماعيل أمرا الى النظارات المختلفة بان تكون « المكاتبات من الآن فصاعد بكافة الدواوين والمصالح الاميرية التى يداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية اما القوانين فكان يصلها بالعربية . ويبدو ان القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن « قومندانات الولاية وأمر الإيالات » وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التى تخصها من العربية الى التركية (٤٧) ، ودل ذلك على نمو حركة التمسير والتعريب فى مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو حركة التمسير المصرى بها ، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية فى المستويات العليا .

والحاصل ايضا ، من حيث النظام القانونى فى مصر ، انه وظيفة الحكومة انزاء الرعايا ، أيام الحكم العثمانى المملوكى رخصى بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر فى حفظ الامن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرقت مصر عديدا من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معينة من النشاط كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة باضاعة المصاييح أمام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل .. الخ (٤٨) ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية او بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . ومتى عهد محمد على بدأ يظهر متروك سياسى داخلى ، يتصل فيما يتصل بطلاقة الحاكم بالحكوم ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يجد التشريع قاصرا على تنظيم علاقات الافراد بين بعضهم البعض ، انما صار اداة لتحقيق سياسات معينة كت تنظيم الزراعة والتجارة وانشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة فى التشريعات انقضية والأوامر واللوائح التى تصدر ، ويذكر رفاعة رافع فى « مناهج الابواب » ان الحالة الراهنة اقتضت ان تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من التفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الاخلا والاعطاء (٤٩) . وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصيل

فيه في هذا السياق ، حتى صلت التقنيات الحديثة التي تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضي أمام المحاكم والعقوبات ، صدرت مأخوذة من التقنيات الفرنسية . وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا (٥٠) ، أن تصدر عن الشريعة الإسلامية ، ولكن أيا كان الأمر فالمهم في صدد سياق الدراسة الراهنة ، ان ثمة تقنيات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم في تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصري . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور أجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، أنشئت جمعية الحفاظية في ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفي ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعي ، فبعد أن كان قاضى القضاء التركى في مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب والى محمد سعيد سلطة تعيينهم ، وفي ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية : « وفي الوقت نفسه ظل يتناقض اختصاص القضاء الشرعيين بإنشاء مجالس الاقاليم تمارس سلطات القضاء في اقصية مختلفة منذ ١٨٥٢ ، وقد ألغيت تلك المجالس في ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة في ١٨٦٢ ، ثم أنشئ بجانبها مجالس مركزية في ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هي البداية التاريخية للمحاكم الاهلية التي أنشئت في ١٨٨٣ (٥١) . وكان من أهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعيين قضاة من الاقباط في المحاكم . ويذكر قليني فهمي أن أول قبطى عين قاضيا كان عبد الملاك بك كتكوت الذى عين بمحكمة قنا ، وأن جد قليني فهمي وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديرا لديوان القضايا في المنيا ، وهى وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامى العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل في بعض المنازعات (٥٢) . وقد تلازم تعيين الاقباط في القضاء مع انشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاء مضريا صرفا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجانعة الوطنية وكان لذلك دلالة إلهامة في بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومى .

وإذا كان محمد على قصر التجنيد في الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معفيا منه الاقباط ، فقد كان الجديد في مسلكه أنه جند من المصريين ، وكانت بداية التمييز هذه قائمة لتعامه ، إذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كفا سلفت الإشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذى عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقى منهم على عهده الى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء أحمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفي هذا السياق أزيلت آخر عقبات الانتماء بين العناصر المصرية ، بالقرار الذى أصدره والى بتجنيد النصارى في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين ، فتكون عليهم ذات الواجبات

ليتمتعوا بذات الحقوق ، والنفي آخر علامات التفرقة الدينية بالغاء الجزية المفروضة على الدميمين سنة ١٨٥٥ (٥٣) . واثبت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير اسبوط في ١٨٥٧ ورد به ان « قبول واخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا » (٥٤) .

ويقال ان الاقباط قابلو فرار تجنيد ابنائهم بروح معارضة ، وكان البطريرك وسط الانجليز ليضفطوا على الوالى ليعفيهم منه . على انه يلاحظ ان المصريين غالبهم في ذلك الوقت كانوا وافيين من التجنيد عاملين على الفرار منه ، وقد سبقت الاشارة الى هذا الامر في عهد محمد على ، وفي عهد سعيد قام الجيش بعمليات حرية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجدانهم ، ولا ينسى ان سعيدا ارسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين في المكسيك . كما يذكر انه كان يمارس داخل الجيش الوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الاتراك والمتركين وبين الجنود المصرية . وكان نزوعه الى تصعيد المصريين الى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع الى تناقص العناصر التركية الذى اطرد منذ عهد محمد على ، والى الضغوط المصرية في جهاز الدولة ، أكثر مما يرجع الى ايمان الوالى ذى الاصل التركي بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحاق الفلاح الشاب بالجيش يعنى فراقا لاسرته وقريته قد لا يكون بعده لقاء ، ويعرف الادب الشعبى بكائيات كانت الامهات يرددنها ندبا على اولادهن المجندين . ويذكر ميخائيل شارويعم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب ، ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل وارساله بجريدة لهم (٥٥) . ومن ناحية اخرى فان كتب التاريخ القبطى تنكر صراحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع - لتجنيد الاقباط ، اذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصرته ، وانه لما اشيع عنه طلب اغفاء القبط من التجنيد صرح علانية «يقول البعض انى طلبت الى البابا ان يعفى اولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشا لله ان اكون جبانا بهذا المقدار ، لا اعرف للوطن قيمة ، او افترى على امم! ابناء الوطن يتجردهم من محبة اوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه ، فليس هذا ما اطلبه » (٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية في اغسطس ١٨٨٠ نص صراحة على ان «كل مصرى مكلف شخصيا بالخدمة العسكرية... بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته » . وسوى بين رجال الدين الاسلامى والقبطى في الاعفاء من التجنيد في مادتيه ٢٨ ، ٣١ .

وقد سارت خطوات التعمير قديما في جهاز الدولة ، مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد اصدر الوالى امرا عاليا الى مديرتى قنا واسن فى ١٨٥٦ ، ذكر به انه «لما كان جل ارادتنا اجراء الامور التى بها يكون حصول كمال رفاهية الاهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجور والانحراف ... «فانه عمد

الى بجرية اختيار عمدين مصريين من نواحي مديرية المنيا وبني مزار ليكون
نظار اقسام ، وجعل بعض العمد حكام اخطاط ، فلما اطمأن الى التجرد
« تملت ارادتنا أن يكون حصول ذلك عموما يسائر الاقاليم ... » (٥٧) . وفي
الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمسة من الانقسام مكان النظار الاثرا
وتوالى هذا الامر (٥٨) ، وزاد تواليه في عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ
أن معظم مديري المديرية من الاقاليم صاروا من المصريين ، كان منهم في
١٨٧١ محمد الميدروس مديرا للدقهلية ، ومحمد الشواربي مديرا للمنفية
ومحمد عفيفي مديرا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرا للشرقية ، وسليمان
اباطة مديرا للشرقية ، وحديد ابو ستيت مديرا لجرجا ، وهكذا (٥٩) . ورا
هذا السياق ايضا اطرء تعيين الاقباط في وظائف الدولة ، سواء في الوزارات
او المصالح المختلفة او جهات الادارة المحلية بالاقاليم . وعرف تعيين عمد
للغرى من بينهم في بعض النواحي . مع الانعام على بعضهم برتب الباكور
وغيرها .

ومع نشوء اول مجلس نيابي في مصر على عهد اسماعيل في ١٨٦٦
نص قانون انشاء المجلس على أن «كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشر
يمكن ترشيحه على شرط أن يكون آمينا ومخلصا وان تتأكد الحكومة من
ولد في البلاد «فتعمل القانون المصري عموما بغير تفرق بسبب الدين في
الترشيح لعضوية المجلس ، واعتبر في تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها
وقد ذكر نوبار «عندنا اقباط ايضا بين المنتخبين وقد فتحنا الابواب للمسلم
والاقباط بدون تمييز» . كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاثة
سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها في الاقاليم والاعيان
القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به في تشكيل ١٨٦٦ جرجس بروس
عمده بني سلامة من نواب بني سويف والقيوم ، وميخائيل اثناسيوس
اشرويه من المنيا وبني مزار . كما وجد به في تشكيل ١٨٧٠ المسلم فر
ابراهيم عمدة ديرمواش عن اسيوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين
المنيا وبني مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضوين في تشكيل ١٨٧٦ فضلا
عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا (٦٠) . وكان مجلس الشورى
بتشكيله الجامع ، هو ما أجمع على وجوب أن تقبل المدارس الاميرية المصرية
من المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشوار
في هذا الشأن «أن الاقباط ماخرجوا عن كونهم من أبناء الوطن ، ولذلك يج
أن يكونوا ضمن المدارس التي تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها
ارادوا الدخول فيها» (٦١) .

وتوافق مع هذا السياق ، ارسال الاقباط في البعثات التعليمية ا
أوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلدس القاضي ومسيحة لب

ونسيم بك وصفي ، كما أرسل فرج تصحي في بعثة التاريخ الطبيعى في ١٨٧٧ ، وميخائيل كحيل في بعثة الادارة والحقوق في ١٨٦٨ ، وننى عبيد في بعثات الطب في ١٨٧٩ ، وقسطندى فهمى وغيرهم (٦٢) . وعرفت المدارس الاميرية كثيرا من المدرسين الاقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية في ١٨٧٥ ، جرجس المظلى وابراهيم نجيب - وابراهيم جرجس بمدرسة اللسان القديم ، ووجد امثالهم في المهندسخانة والمساحة والادارة والالسن (الحقوق) وغيرها (٦٣) . وفد اثبت الشيخ على يوسف عددا من الملاحق الخاصة بالتعليم في خطبته التى القاها بالمؤتمر المصرى في ١٩١١ : (٦٤) ، فمدرسة الادارة والالسن (الحقوق) التى انشئت في ١٨٦٧ لم يدخلها في البداية اقباط الا جرجس قلدس ونسيم وصفي اللذين ارسلوا في بعثات، وبدا دخولهم مع انشاء المحاكم الاهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الاقباط منها من ١٨٨٧ الى ١٩١٠ ، ١٢٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجا . ومدرسة الطب انشئت في ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها اطباء لخدمة الجيش المصرى في الاساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطى قبل ١٨٨٦ الا ابراهيم لبيب ، ثم بعد ذلك العام اطرده دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجها حتى ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلم . ومدرسة المهندسخانة انشئت في ١٨٣٤ والغيت في ١٨٥٤ ثم اعيدت في ١٨٥٨ والغيت فى ١٨٦١ ثم اعيدت في ١٨٦٦ ، وكانت تخرج للجيش ايضا ، فلم يتخرج منها قبطى الا في ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى ١٩١٠ المسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية انشئت في ١٨٨٠ وكان اول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ : ٥ وبدا تخرج القبط منها في العام التالى وتخرج منها ١٨ من الاقباط حتى ١٩١٠ و ٧٨ من المسلمين . ومدارس الاوقاف بدا الاقباط يدخلونها بعد ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ الكتائب الاهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والاقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والاقباط ٩١٢ . وبهذا يظهر ان كان ثمة نوع من الاطراد في دخول الاقباط المدارس العليا ومدارس الاوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادا بطيئا ، يتحكم في طرديته مايتاح للاقباط في تولى الوظائف العامة ، حسب التخصيص الوظيفى الذى تعد له كل من المدارس . وتولى الوظائف العامة كان يؤثر ويتأثر بفهم الجامعة السياسية ، ويتطور عملية اتسلاخ الجامعة القومية من الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة .

الكنيسة القبطية :

يذكر الدكتور وليه سليمان ، ان كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الاولى من تاريخها ، عندما لقي الاقباط كل عنت واضطهاد على ايدى المسيحيين الملكانيين ، الذين ساموهم باسم المسيحية اشد انواع العذاب .

وانه حتى الآن لا يكاد يمضى شهر الا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها في اجتماعات الصلاة بما لقيه آبائهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وإن الإقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للقهر والاستغلال (٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر ، تصادفنا قصة البطريرك يوانس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية في أكتوبر ١٧٦٩ ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية اليها ، وعلى الأخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبا عنه الى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطي للاتحاد معه ، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب الى البطريرك المصرى أن يوافق على هذا الخطاب ويرسله اليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة ، التى بزغ فيها نجم الحضارة الأوروبية ، وأصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار واطماع . وهى ذاتها الفترة التى كانت فيها مصر وما حولها ترسف في اغلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد في العصر الوسيط ، وتعانى من حكم الاتراك الشناتيين قسوة واستغلالا وتخلفا . وكل ذلك يشكل ظرفا مواتيا لتحقيق الاطماع الأوروبية ، على أن البطريرك القبطي رفض تلك الدعوة وكلف احد كبار اللاهوتيين من الإقباط، الانبا يوساب. الأيخ، باعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد ، فجاء الخطاب مشتملا على أقسى أنواع العنف والسخرية والنهك من العرض الرومى . ورد به «وانى لأعجب من كثرة ذكاوة عقلم ودقة فهمكم الرقيق ، الذى لم نره من أحد قط من مدة كبيرة ، ومانيف على الف ومائتين سنة ، وماسمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الرومانى كتب من عنده صورة رسالة الى آبائى البطارقة الذين سلفوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الرومانى ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم انتم ...» (٦٦) .

وحدث أن كثيرا من التجار الفرنج وفد الى مصر من القرن السابع عشر، وأنه في اواخر ذلك القرن ارسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكي بين الإقباط . وفي أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا في جذب الإقباط ، وتبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبي بين الاسر القبطية ، ونشط الكاثوليك في استغلال هذا الانقسام للاجتراء من سلطة البطريرك القبطي في مسائل الأحوال الشخصية، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الامر ، ولجأت الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى في مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن ثوب سلطة الفصل في هذه المسائل البطريرك القبطي الارثوذكسى . وحشدت الكنيسة جهودها

للتصدى لهذه الحملة التى شنتها الارسلات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الابج ، اسقف جرجا واخميم ، الذى عاش فى عهد البطريك يوانس الثامن عشر ، سجل له اثرا كبيرا فى وقف النشاط الكاثوليكي « وبذل جهدا جبارا فى سبيل لم شعبه وضمه الى احضان الكنيسة الاورثوذكسية » (٦٧) . ورد فى كتاب وصف مصر «نابيه» مبعوث فرنسا فى مصر سنة ١٧٠٩ «ان اولئك الرهبان (الالكاثوليك) لم يصادفوا نجاحا كبيرا بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب» . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذى كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين فى مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من الماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويذكر كتاب تاريخ الامة القبطية (١٨٩٨) ان رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وان كان بينه وبين البطريك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه (٦٨) . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريك مرقس الثامن رسالة الى الاقباط ، هاجم فيها باسى مظهر فى الفترة الاخيرة من ظواهر «ابتدانا ان نتعلم عادات الامم الغريبة، ولازمنا معايشة فاعلى الشر ، وابذلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة ... وكل ذلك ونحن لانرجع من فعلنا الردىء... . واما نحن الان فمثابرون ليس على الاعمال الصالحة بل على ضد ذلك .. عكسنا المقدمات كلها واضعنا تدبير حياتنا فيما لاينفع ولايبنى . فلا الشيخ يستحي من شيخوخته ولا الشاب يسفق على شبابه ، ولا النساء تستحي من بعولهن ، ولا العذارى من بتوليتهن .. » ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير (٦٩) .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغفل الاجنبى واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارسلات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارسلات فى آسيا وافريقيا عامة ، والى ان تخلق فيها اقلية ترتبط بها وتكون مرقا الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادى . ويذكر الدكتور وليم سليمان فى كتابه السابق ، ان اهم ارسلتين بروتستانتيتين وفدتا الى مصر فى القرن التاسع عشر ، جاءت احدهما من انجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام . وان كانت خطة الامريكيين هى القضاء على الكنيسة القبطية وضم ابنائها الى كنيسة بروتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز الإبقاء على كنيسة مصر مع التغفل فيها والسيطرة عليها من داخلها (٧٠) . ويذكر الدكتور جرجس سلامة ، ان التعليم الاجنبى فى مصر انتشر على يد الارسلات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما اخضاع الكنيسة القبطية واجبارها على الاعتراف برياستهم ، وذلك بما ارسلوا من رهبان الفرنسيسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية ، وتوغلوا فى الصعيد حيث يكثر الاقباط . وبلغ بهم الامر ان كان الفرنسيسكان يمسكون بالاقبال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية الا ان الاقباط قاوموا هذه

الحركة الى حد ان استولوا على كنائس الفرنسيين وطردوهم منها . وفي القرن التاسع عشر اصاف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الإنجليزية والأمريكية ، وانشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميعا . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمي اغراضا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية او البروتستانتية بين اقباط مصر خاصة . وغلب على هيات التدريس فيها في البداية الطابع الديني ، واتخذوا التعليم المجاني وسيلة لجذب القراء من تلاميذ الاقباط ، ولم تركز الارساليات نشاطها في القاهرة والإسكندرية فقط ، انما توغلت في الريف وفي الصعيد خاصة (٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسماعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس في ١٨٧٦ نحو ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (أي حوالي ٥٢٪) بالمدارس الأجنبية وأكثر هؤلاء الاخيرين من الاقباط (٧٢) .

وعملت الارساليات الأمريكية خاصة على أن تنشئ المدارس الدينية في القاهرة والإسكندرية وأسيوط . وركزت نشاطها في أسيوط خاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفي وتنشر منها البروتستانتية بين الاقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الأمريكيين في ١٨٥٤ ، حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشوام يستعينون بهم في الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وانشأوا اول مدرسة لهم في ١٨٥٥ ، وانشأوا كلية أسيوط في ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية في ١٨٩٧ نحو ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين في منطقة أسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا فيها في مكان آخر (٧٣) . وفي كتاب «البعثة الأمريكية في مصر» الذي كتبه المبشر الأمريكي اندور واطسن وصف تفصيلي لهذا النشاط ولسياسة التسرب الأمريكي التي حمل لواءها المبشرون الأمريكيون في القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصري الى أسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت امرته ، وعمل على الوقوف في وجه النشاط البروتستانتى وعلى منع القبط من ارسال أبنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل أب ان يرسل اولاده الى هذه المدارس ، واعلنت الحروم الكنسية ضد من يرسل اولاده الى مدارس الارساليات او يزور مكاتبها او يقرأ كتبها او يصفى او يصادق احدا من المبشرين - يذكر المبشر الاسكتلندى الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ، ذهب مع القنصل الأمريكى لزيارة البطريرك «فلم يرتج البطريرك لهذه الزيارة لانه كان يعتبر القس الذى امامه ليس شرعيا بل ذميا خاطفا» . لذلك مدح غيرة رجال البطريركخانه في استرداد أبنائهم اليها ، وقال ان هؤلاء الاولاد هم كلهم اولادنا ، ولذلك لنا الحق ان نستعمل كل واسطة في

المحافظة عليهم» . فلما أراد هوج طمانته بأن مدارس التبشير لا تفعل أكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، «اتقد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام، وكانك التيت قنبلة في وسط الغرفة الواسعة ...» (وقال) الانجيل الطاهر ا وهل الامريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لا يعلمونه لبيدهم اذا كان عندهم ؟ لماذا يذهب الأخ الى الحرب، ضد اخيه (مشيرا الى الحرب الاهلية في امريكا) لماذا جاؤا الى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة ؟ ... ان الانجيل عندنا قبلما تولد امريكا في الوجود، اننا لانحتاج اليهم لياتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل احسن منهم . فلجئذب علو الصوت كثيرين ملأوا الشبايك المحيطة بالغرفة » (٧٤) . وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التي تلمس في خطاب يوانس الثامن عشر تجاه الكنائس الاجنبية . وقد أشار كتاب «تاريخ الالة القبطية» الى نشاط هذه «الرساليات» ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيري ، وهي اشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول انه بينما كان غرض الاقباط من التبشير في العصور الاولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحي فلم يكن للمرسلين الاجانب الذين هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحيها الاقباط لترك عقيدة آباؤهم . وأهمية هذا الكتاب أنه كان يدرس للطلبة الاقباط في المدارس الاميرية (طبعة ١٩٣٢) ويرى به الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا في اوائل السبعينات ، واصل مقاومته لتيار التبشيري ، نقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهاب البطريرك الى اسبوط ، « كان موكبه من الباخرة الى المدينة على نمط دخول المسيح الى اورشليم ، اذ ركب علم حمار وتقدمه القسس وحامله الصليبان والاعلام وقروخ النخيل والشعوع وضاربو الدقوف والمرنمون بالقبطية وسار ببطء من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطا بالجنود امانه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلت الكنيسة جمع الاقباط ونشط في مقاومة مدارس الرساليات . وكان مدير اسبوط يرفض اعتماد شهادات ، مدارس الرساليات ويعتمد شهادات مدرسة الاقباط ، معا ادى الى تحويل التلاميذ عن مدارس الرساليات الى مدرسة الاقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للرسالية الامريكية ، وأمر بتجريد قسيس من منصبه الكنسي لسماعه لائحة المتخرج من مدرسة الرسالية الامريكية بالخدمة في الكنيسة القبطية ، كما اسلح مطران اسبوط حرمانا كنسيا لثلاثة من تلاميذ الرسالية . وأمر البطريرك باحراق كل الكتب البروتستانتية في اسبوط ، ثم سافر الى ابو تيج وأخميم حيث اغلقت مدرسة الرسالية هناك . وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الرساليات من الاقباط ، ولم يقف في وجه مقاومه البطريرك الا ماؤديه تلك المدارس من خلعمت بانشاء الاقسام

الداخلية فضلا عن تأييد بعض الاسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت في ١٨٧٥ نحواً من ٦٠٠ شخص زاد في ١٨٩٠ الى ٢١٦٥ وفي ١٨٩٥ الى ٤٥٥٤ وفي ١٩٠٤ الى ٢٩ ألفاً ، وفي ١٩٣٧ الى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ في احصاء ١٩٤٧ نحواً من ٩٠٦٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالي ٢٢ ألفاً في ١٩٠٤ ، وزاد الى ٦٢٢٩٥ في ١٩٣٧ والى ٨٠١٨٠ في ١٩٤٧ (٧٦) . ولا انشئت كلية البنات الامريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الاقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا في هذا الامر نشاط من يستشعر الخطر . وجمعت لها التبرعات أو كتب الأدباء والشعراء يدعمون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلا في ١٩١٦ .

حركة الامتزاج :

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيري محض رفض له ، بل تعدى ذلك الى ان يكون عنصراً في حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التي تأخذ بعناهج التعليم الحديث . والاستعانة بذلك في تطوير الفكر والعقيدة السائدة ومقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان في تشجيع حركة انشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلاً عن القلة النسبية في دخول القبط للمدارس المصرية حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية في التعليم حركة موازية لحركة الاصلاح التعليمي التي قامت بها الدولة منذ عهد محمد علي ، وحركة موازية للنشاط التنويري في المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة رافع وعلى مبارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بأبي الاصلاح كيرلس الرابع . اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيساً لدبر انبا انطونيوس بالصعيد الشرقية ، واعتنى بانشاء المدارس منذ رسم مطرانا في ١٨٥٣ ، فانشأ مدرسة للاقباط بجوار البطرخانة بالازبكية ، وكان انشاؤه لها مما زكاه لدى الكثيرين لاختياره بطريركا في السنة التالية ، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذاً . ثم انشأ مدرسة بحارة السقاين ، واهتم بتدريس الانجليزية والاطالية في المدرستين . وقد عين من خريجى المدرستين في وظائف السكة الحديد والبرق وعمل منهم بالتصريف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الاجنبية «واستأذن البطريرك من سعيد باشا في ادخال تلامذة المدارس القبطية في مدرسة الطب وغيرها من المدارس الاميرية» (٧٧) . ويذكر عبد الحليم نصير في الذكرى الثوبية لوفاة ابي الاصلاح انه انشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسيرة ركب الحضارة «وتفذية انشاء الوطن بنفس العلوم التي نهضت بالامم التي تقدمتنا» وانشأ مدارس تعلم اللغات الحية والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها «لبنى مصر

اجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب» ثم سعى لدى الحكومة للإشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر في عهد اسماعيل باشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خرجيها وتزويدها بالكتب الاميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسي لها . ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والراى العام ، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الاقباط ، ودرس فيها ايضا عبد الخالق ثروت وحسين رندى ممن تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذى كان ديلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والادارة . وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها (٧٨) . وأنعم عليها الخديو اسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة «لاجتهادها في تأسيس مدارس نشر العلوم» فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠ جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفى ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الازبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطى و ١٦ مسلم . وكان بمدرسة حارة السقاين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستى البنات ١٣٦ ومدرسة الاقباط بأسبوط ٢٦ تلميذا فى ١٨٦٦ (٧٩) . وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الاقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ ، إنما امتد أثرها الى النسيج الوطنى كله « وشاركت المدارس الحكومية الحديثة فى الرقى العام بالمجتمع . لذلك يلحظ ان كان كثير من وجوه المسلمين والاقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء فى الاقاليم او فى القاهرة والاسكندرية (٨٠) . وكان عبد الله نديم يوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الاسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالاسكندرية التى انشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، أن نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الاميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الاميرى ، وأنه لم يوجد فى ١٨٦٥ «الصعيد أكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط «عساكر وضباط فى الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسى ٥٠٠٠ وترى منها أعضاء فى مجلس النواب وفى المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم ومالهم » (٨٢) .

ومن ناحية اخرى فقد اتيح لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك فى الادارة ، ما اتيح للمسلمين من كبار موظفى الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة (٨٣) . فالعلم غالى الذى كان كبير رجال المال ايام محمد على وأشراف على أعمال المساحة ، صار ابنه باسيلوس مدير: للحسابات ، قد منح هو وأخوه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان فى المنيا

وبنى مزار في ١٨٢٥ ، ثم أنعم النواى عليهم بمساحة ٩٩١ فداناً بمديرية
 بسيوط فضلاً عن ١٣٤ فدان بقلوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فدان . وفي
 عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فداناً بالقلوبية والنيا وأسيوط ، كما
 كان يمتلك ورنه طوبيا ١٥٣٠ فداناً وورنة باسيليوس ٩٥٠ فداناً . وشنودة
 ناشد الذى عمل كبيراً لكتاب ابراهيم باشا منح ٥٠٠ فداناً بالنيا ، وصار
 في بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فداناً . وهبة بك رزق كبير كتاب المالية
 في عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فداناً . ويذكر الدكتور على بركات ، انه
 وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرب مع امتلاك
 الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد في نزلة الفلاحين
 بالنيا التى كانت تمتلك في ١٨٦٥ كل اطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان
 باستثناء ٩٥ فدان ، ومن هذه العائلة انحر قليني فهمى ومرقص حنا (٨٤)،
 ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد
 القائم على التبادل والفاء ضريبة المدخولية والتوسع في زراعة القطن ونمو
 عمليات الاقتراض الاجنبى للحكومة والافراد، ظهرت طبقة من التجار واصحاب
 رؤوس الاموال المصريين من سكان المدن ، واستغلوا قسماً من رؤوس اموالهم
 المتراكمة من الأرباح في شراء الاراضى (٨٥) . وشارك الاقباط المسلمين في هذه
 الأنشطة ، فضلاً عن ان بعض الاقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية
 الاجنبية ، علموا قناصلاً أو وكلاء قناصل لبعض الدول الأوروبية فضلاً عن
 نشاطهم التجارى . ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذى عمل
 قنصلاً للولايات المتحدة الامريكية وهولندا بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل
 روسيا ، واندراوس بشاره قنصل إيطاليا وبلجيكا بالاقصر ، كما تجنس
 بعضهم بجنسيات أخرى تمتعا بالامتيازات الاجنبية مثل واصف خياط الذى
 حصل على الجنسية الامريكية . وشارك بعضهم في أعمال المقاولات مثل
 ابو طاقية الذى خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لبنايتها ، كما عمل
 بعضهم بالنشاط المالى والمصرفى والاقتراض بصفة عامة امثال بشرى وسينوت
 حنا وواصف خياط . وشاركوا في تجارة الاقمشة والماشية والغلال وكون
 بعضهم بذلك ثروات طائلة ، قبلت ملكية ويصا بقطر الزراعية في ١٨٩٨ نحو
 ١٢ ألف فدان ، ثم بلغت بالشراء من اطيان الدائرة السنية حوالى ٢٨
 ألف فدان . وكان ويصا يستفيد في تجارته من وجود الجالية الامريكية
 بأسيوط . ومن هؤلاء ايضا أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل
 واندراوس بشاره وبشاره عبيد (٨٦) .

المسلمون والاقباط :

يذكر ميخائيل شاروويم في « الكافي » ان النواى عباس الاول ، الذى
 تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد التقمة على النصارى ، واخرج

منهم كثيرين من خدمة الدولة ، و اراد أن يدبر اخراجهم من وطنهم وتبعيدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر ان يستصدر من الازهر فتوى بجزايعه ، فطلب الى الشيخ الباجورى ، شيخ الجامع الازهر وقتها ، الراى فى جواز ابعادهم ، فرفض الشيخ انفاذ رغبة الوالى قائلا انه ان كان يعنى للمؤمنين الذين هم اهل البلاد وأصحابها ، فالحمد لله لم يطرا على ذمة الاسلام طارئ ، ولم يستول عليها خلل ، وهم فى ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالى يعنى النصارى الفرنجة النازلين فى البلاد ، فليحذر ان فعل بهم شرا ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين (٨٧) . وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدى للفكر الاسلامى منذ القدم ، فى اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل ان التنظيم الاسلامى عبر التاريخ اظهر فى نظره الى غير المسلمين من اهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعاملًا سخيًا ورحبًا اذا قورن بأى تنظيم آخر عبر هذه الحقبة . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامى بعدها . وفى مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوى الشريف الذى اوصى العرب بالقبض لأن لهم فيهم نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وام اسماعيل أبى العرب ، كما يرجع الى زواج النبى عليه السلام بمارية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السخى للنظم الاسلامية مع الاقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء فى الادارة المصرية .

واذا كان عرف عن كرومر من كتاباته انكاره الجازم لوجود اية جامعة وطنية تضم المصريين ، او اية جامعة سياسية تجمعهم ، فانه عندما تكلم عن اقباط مصر وعلاقتهم بمسلميهما ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين عموما ، مسلمين واقباط ، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذى لاحظته بين العنصرين . كتب من القبط يقول أن تجربته الخاصة تقوده الى عدة نتائج ، منها ان القبطى المصرى اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصرى ، وأن هذا الاكتساب يرجع الى ظروف لا تتعلق بالاختلاف فى العقائد ، وأن القبطى اكتسب خصائص فكرية تنقص السلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع الى اختلاف العقيدة أيضا ، وإن كان ارتباطهما ارتباطا طارئاً . ثم قال انه يوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطى والمسلم ، ان الأول مصرى تتمسك فى كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصرى يتعبد فى مسجد محمدى (٨٨) » .

وبلاحظ من مجمل حديث كرومر ، انه كان يصدر عن منطق فكري ، حاصله ان الاسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تفوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وأن المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعى . ونظر الى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم أكثر

تفوقاً من مسلميها ، ولكنه وصل في كتابه الى نتيجة سبغها في وضوح ، رمى ان اقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية « المسيحية » . ولا شك انه كان في مازق بين فهمه انعام لدور المسيحية « التقدم » ودور الاسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر امامه وهو تشابه انباط مصر ومسلميها الحضارى والثقافى ، واتصافهم بالخصائص ذاتها الاخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد رغم اختلاف الدين . ولم يشأ كرومر ان يتراجع عن مفهومه العام ولا ان يتجاهل الواقع الذى امامه ، فسجل هذا الواقع « على مضصر » كما عبر في حديثه . وقال انه من المستحيل ملاحظة اية صفات تجعل القبطى اكثر تفوقاً من المسلم ، رغم مئات السنين من المسيحية التى تنقف وراءه . ودفعه هذا الى القول بان القبطى رغم عقيدته ، قد اعتقل في ذات الاغلال التى نبتت المسلم . وان القبطى من الراس الى القدم لا يعدو ان يكون مسلماً في عاداته ولفته وروحه . واضطر كرومر بهذا لأن ينكر على الاقباط مسيحيينهم ، ولأن يعتبرهم مسلمين . حرصاً منه على بقاء نظريته هى بالنسبة « لتقدم » المسيحية « تخلف » الاسلام ، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التى تجمع مختلفى الاديان في كيان سياسى وحضارى وتكوين تاريخى ونفسى واحد . وايا كان منهج كرومر واهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة ، فقد اضطره الواقع أن يعترف بالكيان الواحد الذى يربط قبط مصر ومسلميها ، وأن يعترف - رغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية - بان ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحي مصر ومسيحي أوروبا . ودل على ذلك ما سجله ، من ان الاقباط لم يظهروا شعوراً بالمصادفة تجاه « المصلحين الانجليز » (يقصد الاحتلال البريطانى) ، وأن مبادئ هؤلاء « المصلحين » بدت اجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطى . وأن الانجليز ادركوا في بداية الاحتلال ان الاقباط بعيدون عن أن يكونوا اصدقاء لهم . ثم تحدثت عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الانجليز التعامل مع الشوام في الادارة الحكومية والمهن الحسابية وغيرها مما كان من قبل وقفاً على الاقباط . وكانت هذه النقطة هى ما لعبت بها السياسة البريطانية في مصر في محاولتها بلر بذور الشقاق الطائفى فيما بعد .

ويذكر جورج يونج في كتابه « مصر » ، عند حديثه عن الاقباط والمسلمين ، انه لا يوجد في مصر تفرقة طائفية ضد الاقباط ، تفرقة من تلك التى تعاني منها الاقليات الضعيفة في أوروبا . وأن الكتابيب مفتوحة للاقباط الذين يمكنهم أن يتلقوا فيها تعاليم دينهم ، وانه في الاقاليم التى تزيد فيها نسبة السكان من الاقباط تعين الحكومة المدارس القبطية اعانتات لها اثرها . وقال انه عندما لا يتمكن الاقباط من الوصول الى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديرية يعين فيها عدد منهم ، وانه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم . كما ذكر ان تاريخ الاقباط يكشف عن انهم عانوا ضيقاً من أهل ديارهم المسيحيين الارثوذكسى أو الكاثوليك اكثر مما عانوا من أهل وطنهم المسلمين ، وانه من

المشير للفضول أن يلاحظ أن العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون في المناسبات الدينية ، إذ يبنى الأقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية . ويشارك الشيوع والقسس في الاحتفالات الدينية وما بقي من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، ويذهب المسلمون والأقباط الى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المحليين ، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالأغاني ذاتا ، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها من الحياة . لذلك لم يكن الاخاء القبطي الاسلامي في ١٩١٩ جديدا ولا طارئا (٨٩) . ويذكر « بلاكمان » ان القبط منتشرون في انحاء مصر كلها وان وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان (٩٠) . كما يذكر باير انه حسب احصاء ١٩٣٧ فان من يسكن القاهرة والاسكندرية من الأقباط الأرثوذكسي لا يجاوز ١٠٪ (٩١) . ويذهب الشهادات التي يدلي بها أجنب ، هم على الأقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لانتحسبون في تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا في اظهار التوافق ، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينين في المجتمع المصري وما يجمعهم من جامع وطني واحد . وإذا كان من القبط من تخصص في الأعمال المالية ومساحة الأرض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهنة منذ الفتح الاسلامي ، وكان منهم كثيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها « فان ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهنة لم تكن المهنة الوحيدة التي نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحلهم من جماعة دينية الى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهنة في الغالب هي مهنة الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعي الأرض ، يمارسون النشاط الإنتاجي ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويحيون مشاعا في القرى والمدن .

لقد سبقت الإشارة الى بعض من كان من المسلمين يتعلم في المدارس التي أنشأتها الكنيسة القبطية ، وإلى أعداد من كانوا يتعلمون من الأقباط في مدارس الأوقاف . وفضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصدا الأبواب من دون القبط . وقد ذكرت صحيفة « الوطن » القبطية في ٥ مايو ١٩١٦ ، أن كان للأقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وأن ممن درسوا بالأزهر قديما أولاد العمال وهم من كبار مثقفي القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثا ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، إذ درس في الأزهر ، ثم انتقل الى دار العلوم لما انشئت . وهبى تادرس الشاعر الذي كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه . وفرنسيس العتر الذي كان يخضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

الفكر القومي :

لذلك كان الاسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحية أخرى ، والامتزاج الحضارى بين المسلمين والإقباط في مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخي والحضارى والاجتماعي والثقافي والنفسى لتبلور المفهوم القومي للجماعة السياسية المصرية .

ولعل الإشارة الى فكر رفاة الطهطاوى في هذا الشأن ، تفيد في بيان التطور التاريخي والواقع الاجتماعي والسياسي بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية . وقد سقت الإشارة الى أن فحص فكر الطهطاوى في سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبىء عن أن هذا المفكر المصري القديم لم يكن مسرفا في الحماس والتهور فيما يدلى به من قول ، انما كان يشتكى أفكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيش ، ومع اعتبارات التقبل العام ، مركزا على ما يراه ايجابيا ونافعا للجماعة في هذا الإطار المحدد المنحصر . لقد اشار رفاة الى النبضات الأولى للقومية المصرية في «نظيـص الإبريز» ، فلما اخرج كتابه « مناهج الألباب .. » بعد أكثر من ثلاثين عاما في (١٨٦٩) ، تحدث في هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسي في مصر خلال الثلث الثاني من القرن التاسع عشر . وبدل رفاة في هذا الحديث جهده وكفائه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيراً دينيا وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومي .

ورفاة يعتز بمصريته وتاريخه المصري ، قديمه وحديثه . ولاينسى في أية مناسبة أن يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له « فهذا يفيد أن الأمة كانت متمدنة (٩٢) » . ويقول أن حضارة مصر وتمدينها يقوم على جانبين ، التمدين « بضائع العمران » ، والتمدين « في الاخلاق والفوائد والآداب يعنى التمدن في الدين والشرعة » ، والدين أقوى قاعدة لصالح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الانسان . ويؤكد في الدين على أمرين ، كونه « ملاك العدل والإحسان » أى فكرة المساواة ، وكونه أساس الاخوة ، سواء الاخوة الدينية أو الاخوة الوطنية ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل في التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذي يجترى أن يعاند مولا «ولو شاء ربك لجعل اناس أمة واحدة ، وحسبنا في هذا المعنى قول «الكرار» أما وقد اتسع نطاق الاسلام ؟ فكل امرئ بما يختار ، فهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ، ولو خالف دين الملكة المقبعة بها ، الا يعود منها على نظام الملكة أدنى ظل .. (٩٣) » . ويؤكد بهذا أن الفكرة الاسلامية لا تنفي وجود ذوى الديانات الأخرى « ورخصة تدن أهل الكتاب يدينهم مؤسسة على العهد المأخوذة عليهم عند

الفتوح الاسلامي . وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد في الحقيقته انما هو لله . . » . ويعود الى هذه الفكرة فيشير الى الوحدة الوطنية التي تقوم على أساس من وحدة اللغة ووحدة الانتماء للجماعة ولنا نظام سياسي وفائى واحد « اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ، ان ابناء الوطن ذاتنا منحسرون في اللسان ، وفي الدحول تحت استرعاء ملك واحد والاقتياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على ان الله سبحانه وتعالى انما اعدمهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وان يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء انماالة الواحدة ، فكان الوطن انما هو منزل آباءهم وامهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن ايضا محلا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير الى قوة التماسك الوطنى التي تقوم على مبدأ المساواة « ان الشريعة والسياسة سوت بينهم وارجب عليهم ان يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول ان ابن انوطن الذي ينتسب اليه يجب ان يتمتع بحقوق وطنه « وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية ، ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية الا اذا كان متقادا لقانون الوطن ومعينا على اجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتجزى بالوزايا البلدية » ، (٩٤) . يشير بذلك الى التساوى بين المواطنين في الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاة عن الأخوة ، ان هناك الأخوة العامة والأخوة الخاصة « والأولى هي اخوة العبودية لله ، وهى تعنى التساوى في الإنسانية « وفي حقوق أهل المملكة » . والثانية هي الأخوة الاسلامية أى اكتساب ما يسر المسلمين به اخوانا على الاطلاق « من اداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابدااله وتعليم الاحكام الشرعية » . وهو بهذا يجعل « حقوق أهل الامسكة » ساطها للأخوة العامة ، ثم يشير الى أن موجبات الأخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمها « فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب ، على اتصال الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية » . ومن ثم « يجب ادبا » لمن يجمعهم وطن واحد أن يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع « وهى دون بين أهل الوطن على السوية لانفعاهم جميعا بمزية النخوة الوطنية » . ويستند الى قول الامام ابن حجر من ان الظلم حرام حتى للذمى ، مؤيدا به احوة الوطن وما تكلفه من حقوق ، كما يستند فيها الى حقوق الجوار باعتبار أهل الأمة الواحدة كلهم جيران ، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن حللانه وفشحه او خيانتة . وبهذا فان « الاسلام سوى بين الجميع في العدل والانصاف وتلزم به التمدن في سائر الاقطار والاطراف (٩٥) » .

ويقول انه « لا شك في جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاترتهم » . وانما المحذور الموالاة في الدين . ومما يقرب من ذلك حل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها « وبنبه «الملك» الى ألا يتعصبوا لدينهم وينداحوا

في قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على العلوب » وهم بهذا الصنيع إنما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تصعب الإنسان لدينه لا ضرار غيره لا يمد إلا مجرد حمية ، وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فيو المحبوب المرفوب (٩٦) » .

ويتحدث من أن محبة الوطن امر مطلوب دينيا ، لأن ارادة التمدن لا تنشأ الا عن حب الوطن ، وحب الوطن من الايمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الاوطان » وقال على كرم الله وجهه « سعادة المرء ان يكون رزقه في بلده » ، وحين خرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة ، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم انك أحب بلد الله الى .. » . ثم يقول رفاعة ان ديار مصر « اعر الأوطان لبنيتها ومستحقة لبرهان منهم بالسعى لبلوغ امانيتها ، بتحسين الاخلاق والاداب من جهتين عظيمتين (الأولى) انها أم لسكانيتها وبر الوالدین واجب عقلا وشرعا على كل انسان ، (الثانية) انها ودود باردة بهم مشمرة للخيرات .. » . ثم يروى عن عبد الله بن عمر « ان اهل مصر (القبط وقتها) اكرم الاعاجم كلها واسمهم يدا وفضلهم عنصرا ، واقرّبهم رحما بالعرب عامة وبقرش خاصة :» يشير بهذا الى هاجر أم اسماعيل عليه السلام ، فانها من قرية أم دينار أم ذنين وكلاهما بمصر ، او يقال انها من بلدة قرب الغارما ، والى مارية أم ابراهيم فانها من قرية بصعيدها من اقليم الجيزة ... وعن عمر أمير المؤمنين رضى الله عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، ان الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر ، فاستوصوا بقطبها خيرا ، فان لهم منكم سهرا وذمة ... » ، وقال صلى الله عليه وسلم : لو هاش ابراهيم لوشعت الجزيرة عن كل قبلى ... » (٩٧) .

الثورة العربية :

بهذا المنطق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير عراق حقيقى مع العقيدة الاسلامية . والباحث فى تاريخ هذه المرحلة يرجع لديه الظن بأن الفكر الاسلامى وقتها قد وسع المفهوم القومى ولم يشقّ له ، وظهر « مصر للمصريين » كشعار سياسى يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى فى جهاز دولة محمد على وتصلعوا به على مهدى سعيد واسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ الى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركية . ووقفوا فى وجه حكم الخديو المستبد وفى وجه النفوذ الغربى الأوربى المتحتم لارض الوطن ، الطامع فى استعمارها .

لقد أشير فيما سلف ، الى نمو المفهوم القومي من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية ، وما اكبتها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية في الحكومة والادارة وغيرها ، فضلا عن ظهور مفهوم « الوطنية » ، او أخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوى . وفي السبعينات انضاف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصرا نضاليا وثوريا ، صهر الجامعة الوطنية وصقلها ، وصاغها سلاحا اشرع في الحكم الاستبدادى للصفوة التركية او المنتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو ، وفى وجه النفوذ الاستعماري الغربي الوافد . فكان « مصر للمصريين » الذى تحركت تحت لوائه ثورة عرابى ، وسار المفهوم القومى بعد ذلك على دونه رغم الهزائم السياسية والاكتساعات ، ليحتضن الثورة التالية فى ١٩١٩ كما ستأتى الإشارة فيما بعد . والمهم ان « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية فى مصر كان دائما ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادى وللنفوذ الأجنبى سواء كان إستغلالا اقتصاديا او سيطرة سياسية او احتلالا عسكريا . فكان المفهوم القومى دائما وطنيا وديمقراطيا .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية ، ولكن يكفى القول ان الجامعة الوطنية أعلنت عن نفسها فى وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطنى الأهلى ، « اول حزب سياسى فى مصر الحديثة » سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص فى البند الخامس من برنامجهِ على أن ينص « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى (أى ليس حزبا دينيا) فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يبحث ارض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم ان الجميع اخوان ، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية . وهذا مسلم عند اخص مشايخ الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون انه الشريعة المحمدية الحقّة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس فى المعاملة سواء . » وقد ورد البنا هذا البرنامج مترجما عن النص الذى قدمه مستر بلنت الى جلادستون فى ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد ان تكونا صفتا هكذا فى النص العربى الاصلى ، وهى عبارتا « لا دينى » ، « الشريعة المحمدية » ، وهما من تعبيرات الفكر الاوروبى يحملان على الراجح اثر بلنت ، وان كان مقصودهما فيما يبدو ان الحزب الوطنى سياسى وليس حزبا دينيا ، وان الشريعة الاسلامية تنهى عن الفحشاء . وهو فى البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثمانى وامامته للمسلمين ، ولكنه (الحزب) يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما فى وسعه ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية ، فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الثورى واطلاق منار الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك فى جميع الأمور . . . » (و) يحذرونه من الاصغاء الى الذين يصنون له الاستبداد » ، كما يطالبون باستخلاص مالىتهم من ارباب الدين

الاجانب لتكون شيئا فشيئا بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الاجانب الى الضراب المصرية والقوانين عامة (١٨٩٨) . وجاء مجلس النواب الذي تشكل وفنا لدستور الثورة العربية في ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكى السيد رشيد رضا ان الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون اهل الوطن الواحد ، المختلفى الاديان في كل ما فيه عمرانها واصلاح حكومتها ، وان الاسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يشبهه شرعه في العدل والمساواة . وان السيد جمال الدين الافغانى كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسى الى وجوب اتحاد اهل كل قطر شرقى الى التعاون على الاعمال الوطنية السياسية والعمرانية ، وكان حزبه مؤلفا من اذكاء الملل المختلفة . ولم نر احدا من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين اهل الوطن الواحد ... وكذلك كان الاستاذ الامام ... يرى القسط على اتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم ... ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم او دعوة المسلمين الى ذلك ، انما كان يجب ان يجتهد كل فريق بنفسه في تربية مصالحهم المالية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية» (١٩١٦) . وكتب الامام عن مصر والمصريين قائلا ان «الدين الاسلامى الحقيقى ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركون في المصلحة ، وان اختلف عنهم في الدين» ويذكر ان العارف بحقيقة الاسلام يكون ابعد عن التعصب الجاهلى واقرّب الى الالفة مع ابناء الملل المختلفة ، وان القرآن منيع الدين يقارب بين المسلمين واهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه انه منهم لا يختلفون عنهم الا في بعض احكام قليلة » ، ولكن اعداء الدين افسدوا قلوب اهلاليه «ولا قلوب اقرب الى الاصلاح من قلوب اهل مصر» (١٠٠) .

وقد حدث ان عين بطرس غالى وكيل وزارة الحقانية ، فاتهمته إحدى الصحف بحجابه الاقباط في الوظائف وغيرها ، ووردت صحيفة أخرى مشيرة الى النحام المسلمين والاقباط بالالفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن اسلافهم ، ووقوف القبط مع سائر المسلمين في الحروب ، كما حدث في فتنة كريت وحرب الحبشة والسودان ، وذكرت ان الخلاف الدينى لم يحدث في مصر شقاقا وطنيا في زمن من الازمان ، ولذلك لا توجد للاقباط في مصر «مسألة سياسية» تعنى بها دول اوربا ، كما يوجد لغيرهم في غير مصر من مسائل . وفي ذلك الوقت كان الاستاذ الامام في بيروت ، فاهتم للامر ولم يشأ ان يفوته ان يتعلق عليه وهو بعيد . فكتب في صحيفة «ثمرات الفنون» مقالا عن مصر والمحكم الاهلية ، وارسل الى سعد زغلول يطلب اليه السعى في نشره في بعض صحف مصر ، وفي هذا المقال عرض الاستاذ لهذه المشكلة المصطنعة ، ولخص

رأيه في قوله «أن التحامل على شخص معين لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للظلم في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير ممتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال جهاد في غير عدو . وهو مما ضرره أكثر من نفعه .» أن كان له نفع ، ثم ذكر أن طائفة الإقباط «أظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبي صلى الله عليه وسلم ..» وقد كان حسن حال الإقباط لصدق نياه عليه الصلاة والسلام . على أن كثيرا من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا أمناء على مال الحكومة المصرية في الدول الإسلامية المتعاقبة : بما أجادوا من صناعات الحساب والكتابة في تلك الاوقات، ولم تعهد لهم فتنة ، ولم تذكر لهم على البلاد غائلة . فلا ينبغي لمبتغى الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام . أما ما لا تخطو منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول أو ميالين إلى الشر ، فعلى الناقدين أن يقصروا نقدهم على حال أولئك الأشخاص ... ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع شرهم» (١٠١) .

وكان عبد الله النديم يؤكد في كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والإخاء فيما يكتبه متفرضا لهذا الموضوع . كتب في «التنكيث والتبكيث» أيام الثورة العربية ، أن مسلما وقبطيا مغلوبين على حب وطنهم والمحافظة على عادات أهلهم ، اجتماعا يتذكرا أن في التمددين ومنفعة البلاد وتعظيم الثروة وتحصين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شابا أوروبيا اللبس والمسلك ، فجابها بأن التمددين هو ترك الدين وقروضه ونواهيهِ والتشبه بالغرب ، «فقال له أحدهما بإجاهل ياغبى هذا هو التوحش يعنيه .. أنه عدو للإنسانية جاهل بالوطنية ..» نلتمن إليها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقوف كل إنسان عند حده ومحافظة على العادات الجميلة ، «والتمسك بمعتقد طائفته ، وترك التعصب على من خالفك في المذهب ...» (١٠٢) وأن مطالعة أعداد «التنكيث ..» تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظي « وطني » و «أجنبي» دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم في صحيفة «الاستاذ» التي أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابي واحتلال الإنجليز مصر يقول «المسلمون والإقباط هم أبناء مصر الذين ينسبون إليها وتنسب إليهم ، لا يعرفون غير بلدهم ولا يرحلون لغيرهم إلا زيارة . قلبتهم الأيام على جمر التقلبات الدولية ، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم أخوان الوطنية ، بقصد بعضهم بعضا وبشد أزرها في مهماته ، يتزاوون تزاور أهل البيت ، ويشارك الجار جاره في أفراحه وأتراحه ، علما منهم أن البلاد تطلبهم بصرف حياتهم في أحيائها بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطنى الذى يشمل اسم مصرى من غير نظر إلى الاختلاف الدينى»، وذكر أن كان هذا حالهم ! نام الجهالة والهمجية ؟ فما أحوجهم إلى هذا الالتئام بعد أن عنتهم المعارف وتحلو بالآداب ، وأن ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم إلى التمسك

بحبل الارتباط الوطنى . ثم قال انه توجد جمعية اسلامية واخرى قبطية
«ونحن لا جمعية لنا تبحث فى الوطنية ... ان تكوين جمعية من الفريقين . .
يحول بينهما وبين النزعات الاجنبية» (١٠٣) . وواضح من العبارة الاخيرة
انه كان يرمى الى الدعوة لتنظيم وطنى جامع يقف ضد سياسة الاحتلال
الاجنبى بلر بدور الفرقة لاحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة
لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمضى شهران ونصف حتى وقف صدور
الصحيفة ، وترك التديم بلاده .

المراجع

- (١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار • عبد الرحمن الجبرتي • الجزء الرابع ص ٥٥ •
- (٢) محمد علي الكبير محمد شليق غريال • سلسلة اعلام الاسلام أكتوبر ١٩٤٤ • ص ١٤٤ •
- (٣) عجائب الآثار • المرجع السابق ص
- (٤) الجيش المصري والبحري • عمر طوسون • ص ٤ - ٥ ، ٣٨ - ٣٩ •
- (٥) التساوين الحربى لمصر محمد علي الكبير • عبد الرحمن زكى • طبعة ١٩٥٠ • ص ١٦٢ - ١٦٣ •
- (٦) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨ • مجموعة أبحاث ودواستات • طبعة ١٩٤٨ • صفحة « ف » •
- (٧) مجل ١٦ معية - وثيقة ٢٠ ص ١٩ في ١٨ شوال ١٢٣٨ هـ • نقلا عن : ذكرى البطل الفاتح • المرجع السابق ص ١٤٧ •
- (٨) رسالة من محمد علي الى ابنه ابراهيم باشا • مكتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ معية تركية مارس ١٩٢٢ • نقلا عن ذكرى البطل الفاتح • المرجع السابق ص ١٣٧ •
- (٩) ذكرى البطل الفاتح • المرجع السابق ص ١٤٤ - ١٤٥ •
- (١٠) ذكرى البطل الفاتح • المرجع السابق ص ١٥٦ •
- (١١) عمر طوسون • المرجع السابق ص ٤٤ - ٤٥ • ويراجع أيضا لحة عامة الى تاريخ مصر ١٠٠ ب • كلوت بك الترجمة العربية • الجزء الثانى ص ١٨٠ • وعن كلوت بك نقل عمر طوسون ما ورد بالثن •
- (١٢) عمر طوسون • المرجع السابق ص ٩ •
- (١٣) ذكرى البطل الفاتح • المرجع السابق ص ١٤٢ •
- (١٤) عمر طوسون • المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ •

- (١٥) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ٤٦ - ٤٧ .
- (١٦) بناء دولة . عصر محمد علي . د . محمد فؤاد شكرى وآخرين . طبعة ١٩٤٨ .
من تقرير إليارون دى بوالكت ص ٢٣٧ - ٢٤٨ .
- (١٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير إليارون دى بوالكت ص ٢٣٧ - ٢٤٨ .
انظر أيضا لحة عامة . المرجع السابق الجزء الثاني ص ١٨٠ .
- (١٨) بناء دولة . المرجع السابق ص ٢٤٧ .
- (١٩) بناء دولة المرجع السابق ص ٢٤٤ .
- (٢٠) الاقتصاد والادارة فى مصر فى مستهل القرن التاسع عشر . ميلين آن ريفلين
ترجمة د . أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسينى . طبعة ١٩٦٨ . ص ١١١ .
- (٢١) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يودنج فى ١٨٢٧ . ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .
- (٢٢) سلسلة تاريخ البايوات بطاركة الكرسي الاسكندري . كامل صالح نخلة . الحلقة
الخامسة . طبعة ١٩٥٤ . ص ٩٤ - ٩٥ ، ١٠٢ ، ١١٧ . تاريخ الامة القبطية . يعقوب نخلة
روفيلا . ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .
- (٢٣) الاقتصاد والادارة . المرجع السابق . ص ١١٧ .
- (٢٤) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .
- (٢٥) قصة الكنيسة القبطية . ايريس جيبب المصرى . الكتاب الرابع ١٥١٧ - ١٨٧٠
طبعة ١٩٧٥ . ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ، ٣٦٨ ، ٣٨٨ - ٣٩٠ ، ٣٩٢ . مشاهير الأقباط فى القرن
الشرين . رمزي تادوس . الجزء الثالث ص ٨٠ - ٨١ .
- (٢٦-٢٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جسون بودنج فى ١٨٢٧ .
ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .
- (٢٨) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يودنج فى ١٨٢٧ . ص ٦٣٢ ،
٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٢٩) سلسلة تاريخ البايوات . المرجع السابق ص ١٧٧ .
- (٣٠) ترتيب الادارة العامة والرقابة على أعمالها فى مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨
وسنة ١٨٧٥ . الجزء الثاني عصر محمد علي . د . عبد الفتاح حسن . مجلة المعلوم الادارية .
السنة ١٤ . المجلد الأول . ص ٢٩ .
- (٣١) البعثات العلمية على عهد محمد علي ثم فى عهد عباس الاول وسعيد . الامير
عمر طوسون . طبعة ١٩٣٤ . انظر أيضا ، قصة الكنيسة القبطية . المرجع السابق . ص ٢٩١ .
- (٣٢) تاريخ التعليم فى عصر محمد علي . د . أحمد عزت عبد الكريم . طبعة ١٣٨
ص ٤٣٦ .
- (٣٣) تاريخ التعليم فى عصر محمد علي . المرجع السابق . ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ .
٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضا ، المخطط التوفيقية . على باشا مبارك . المجلد الثالث .
الجزء التاسع . ص ٤٠ .

- (٣٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٢٧٧ - ٢٧٦ .
- (٣٥) الاقتصاد والادارة .. المرجع السابق . ص ١٥٥ .
- (٣٦) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . ص ٣٨٢ وما بعدها نقل عن مجلة المنار في ٧ يولية ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجرى على تولي محمد علي ولاية مصر .
- (٣٧) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الخلفية التاريخية . د. لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٦ . ص ٨٤ .
- (٣٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي .. د. لويس عوض . كتاب الهلال . أبريل ١٩٦٦ . ص ١٢٨ - ١٣٢ .
- (٣٩) الخطط التوفيقية على باشا مبارك . المجلد الأول . ص ٧١ - ٧٣ .
- (٤٠) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق الجزء الثاني . ص ٣١٩ - ٣٢٠ . وانظر ايضا عمر موسون المرجع السابق ص ٣٦ .
- (٤١) عمر موسون . المرجع السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٤٢) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٣٣١ .
- (٤٣) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوكلمت . ص ٢٤٨ .
- (٤٤) لمحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الأول ص ٤٨٧ - ٤٨٩ .
- (٤٥) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٢٩٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٤٦) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي - المرجع السابق ص ١٠١ .
- (٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . أمين سماسي . للجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٨٤٧ - ٨٤٩ .
- (٤٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي . المرجع السابق . ص ٦٢ .
- (٤٩) مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب المصرية . رفاة رافع الطهطاوى الطبعة الثانية ١٩١٢ . ص ٢٨٧ .
- (٥٠) يرايح في هذا الشأن ، رحلة التجديد في التشريع الاسلامي : طارق البشرى . مجلة المربين الكويتية . مارس ١٩٧٩ .
- (٥١) ترتيب الادارة العامة .. المرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية السنة ١٤ . المجلد الثاني من ١٨ ، ٣١ ، ٣٦ .
- (٥٢) مذكرات قليني فهمي .. الجزء الأول . ص ١٢ .
- (٥٣) اقباط ومسلمون : جاك تاجر . ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .
- (٥٤) تقويم النيل : عمر عباس حلمي باشا الأول ومحمد سعيد باشا . أمين سماسي للجلد الأول . الجزء الثالث . ص ٢٧٣ .

- (٥٥) الثاني في تاريخ مصر القديم والحديث • ميخائيل شساروفيم • الجزء الرابع •
الطبعة الأولى ١٩٠٠ • ص ١١١ - ١١٢ •
- (٥٦) سلسلة تاريخ البايوات • المرجع السابق • ص ٢٢٢ •
- (٥٧) تقويم النيل • عصر عباس حلمي • ١٨٩١ •
- (٥٨) المرجع السابق ١٩٢ ، ١٩٣ •
- (٥٩) تقويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٩٠٩ •
- (٦٠) عصر اسماعيل • عيد الرحمن الرفاعي • الجزء الثاني • طبعة ١٩٤٨ • ص ٨٢ - ٨٤
١٠٩ - ١١١ ، ١٤٩ - ١٥١ •
- (٦١) أقباط ومسلمون • المرجع السابق • ص ٢٤٠ - ٢٤١ •
- (٦٢) تاريخ التعليم في مصر • عصر اسماعيل • د. أحمد عزت عبد الكريم • ص ٦٩٨ ،
٧٠٧ ، ٧١٥ ، ٧١٧ ، ٧٢٢ ، ٧٣٩ ، أنظر أيضا ، تقويم النيل وعصر اسماعيل • المرجع
السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث • ص ١٢٨٧ ، ١٤٤١ •
- (٦٣) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٤٦٥ ، ٥٠١ ،
هامش ص ٤٠٨ •
- (٦٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهليوبوليس
(من شواحي القاهرة) للطبعة الأميرية بمصر ١٩١١ •
- (٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية • د. وليم سليمان • ص ٩ - ١١ •
- (٦٦) سلسلة تاريخ البايوات • المرجع السابق • ص ٤٣ •
- (٦٧) سلسلة تاريخ البايوات • المرجع السابق • ص ٩١ •
- (٦٨) نقلا عن « الكنيسة المصرية تواجه » المرجع السابق • ص ١٧ •
- (٦٩) سلسلة تاريخ البايوات • المرجع السابق • ص ٨٥ - ٨٦ •
- (٧٠) الكنيسة المصرية تواجه • المرجع السابق • ص ٢٣ •
- (٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين • جرجس سلامة •
ص ٣١ - ٣٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ٦٠ •
- (٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق ص ٨٢٥ - ٨٣٦ •
- (٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر • طارق البشري • مجلة المجلة • أغسطس ١٩٦٧ •
- (٧٤) الأستاذ الجليل • الدكتور هوج • الترجمة العربية • ص ٦٣ - ٦٦ •
- (٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٢ - ٦٥ •
- (٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي • المرجع السابق • ص ٦٧ - ٦٨ •
- (٧٧) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل • المرجع السابق • ص ٨٣٣ - ٨٣٥ •
- (٨٧) البابا كيرلس الرابع • ص ٧٠ - ٧٩ •

- (٧٩) تقرير النيل ، وعصر اسماعيل أمين سامي . المجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٤٥٥ .
٦٧٦ . تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل .. المرجع السابق ص ٨٣٦ .
تاريخ مصر في عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ الى ١٨٧٩ . واضمه الياس الايوبي .
طبعة ١٩٢٣ . من ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
(٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .
(٨١) صحيفة الوطن ١٢ يولية ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .
(٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .
(٨٣) المرجع الاساسي في هذه الفترة هو البحث القيم « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ - ١٩١٤ ، وآثره على الحركة السياسية » د. علي يركات . ص ١٨١ - ١٨٣ .
(٨٤) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .
(٨٥) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢١٣ - ٢١٤ .
(٨٦) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . ص ٢٢١ - ٢٢٦ .
٨٧: الكافي .. المرجع السابق الجزء الرابع . ص ١٠٩ .
(٨٨) Modern Egypt, Cromer, Vol. II p. 205-206, 568-569.
(٨٩) Egypt, George Young, p. 303.
(٩٠) The Fellahin of Upper Egypt, B. Cachimhan, p. 25.
(٩١) Population and Society in the Arab East, Gobriel Bacar, p. 89.
(٩٢) مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية . رفاعة رافع الطهطاوي طبعة ١٩١٢ . ص ١٨٥ - ١٨٦ .
(٩٣) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٧ ، ٩ .
(٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاعة رافع الطهطاوي . الطبعة الأولى ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢) ص ٩٢ - ٩٤ .
(٩٥) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٩٨ - ٩٩ ، ٣٦٥ ، ٤٠٥ .
(٩٦) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ٤٠٦ .
(٩٧) مناهج الألباب .. المرجع السابق . ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ٦٤ .
(٩٨) لتاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر . الفرد سكاويز جلتب . ترجمة صحيفة البلاغ . ص ٤٤٠ .
(٩٩) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) . ص ٩١٧ .
(١٠٠) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ . ص ٥٣٥ - ٥٣٨ .
(١٠١) تاريخ الأستاذ الامام . المرجع السابق .. الجزء الأول ص ٩١٨ ، الجزء الثاني . ٣٦١ .
(١٠٢) صحيفة التنكيث والتعنيث . السنة الأولى الممد الرابع ٢ يولية ١٨٨١ .
(١٠٣) صحيفة الأستاذ . الممد ٢١ مارس ١٨٩٣ .

بدايات القرن العشرين

بدايات القرن العشرين

للشقاق ..

في بدايات القرن العشرين ، اشتد مساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سيما بعد حادث دنشواي ، ونما النشاط السياسي وظهرت الأحزاب المصرية ، حزب الأمة والحزب الوطني وحزب الإصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والاقباط . كان ميدانه «صحفتي مصر» : «الوطن» . . من جهة ، وصحيفة «المؤيد» التي يصدرها الشيخ على يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني «الواء» من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت «مصر» تهجم جميع من وطئت أقدامهم أرض مصر من بدء الاسلام إلى اليوم ، عربا كانوا أم تركا أو فرنسيين أو انجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الاسلامية على أساس انه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيو نشرت «الوطن» مقالا لمن يسمى فريد كامل . . حمل فيه على التاريخ الاسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبدالعزيز جاورش في اليوم التالي مباشرة الا أن نشر في «الواء» مقالات بعنوان «الاسلام غريب في بلاده» تكلم فيه بأقصى مايمكن أن يكتب في موضوع كهذا . . . وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهالت الودود في صحيفة (الوطن) خاصة تهجم الشيخ جاورش ومقاله «أن هذا الدخيل الذي قدقته الينا بلاد تونس اظهر كوامن حقه ، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مشيرة للخطاير مخروسة على الفتن . . . » ، وكتب اخنوخ فاتوس يوالى هذه النقمة من الهجوم وينفخ في الشر .

ورغم أن صحيفة «الوطن» كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد كانت سقطة الشيخ جاورش كبيرة ، على اعتبار ان الصبء الاساسي في تحقيق سياسة الاخاء الوطني يقع على الاغلبية لانها الاقوى ، وعلى اعتبار أنه لم يحاول تهدئة الخطاير ولا أن يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم ، انما وجد الفخ امامه فقفز اليه بقلمية وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيدا عن

المنهج المستنير الذي دعا اليه الشيخ محمد عبده عندما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة اية جماعة او ملة اذا اخطأ شخص منها . وحق على الشيخ جاويش قول الأستاذ الامام انه اعتدى على غير معتد وناضل في غير حرب . وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على اى من العروض ايجاد تبرير له ، وكان من الاضرار بحيث لا تجدى في فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل او العدو العاقل . وبادرت اللجنة الادارية للحزب الوطنى الى اصدار بيان تنبرا فيه مما كتبه الشيخ في صحيفة الحزب ، وتستنكر وجود اى شقاق بين عنصرى الامة ، وقال البيان ان كل صحيفة او شخص ايا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الاديان او على اى عنصر من عناصر الامة المصرية «هو وحده المسئول عن عمله ، فهو لا يعبر الا عن فكره الخاص» ، وذكر ان الحزب الوطنى يعد يده لجميع المصريين من اقباط ومسلمين واسرائيليين ، ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الامة من مفتصبيها . كتب العقاد في ترجمته عن سعد زغلول يقول انه بينما كان سعد زغلول يعمل لاستقلال مصر بايدي المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشغولا بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها الى يوم محاكمته في قضية الكاملين . وهو من دعاة الخلافة العثمانية لا يريد لمصر الا مترلة الولاية التابعة من السيد المتبوع ، . . . وشقى بدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، فانه كان معه فى الاساتنة وكان يدعو الى استقلال مصر ويتخذ له شعاعا مصر للمصريين . . . فكان لا يلقى الا المكيدة والسعاية والئاتر عليه مع ضباط تركيا الفتاة . . . (١) . وتحدث محمد فريد في مذكراته عن الشيخ جاويش - سيما بعد خروجهما من مصر - ومحاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقى ورمى محمد فريد جاويش بالجين (٢) .

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته المؤيد في مهاجمة الطلاب التى زعمت «الوطن» انها مطالب القبط ، وخصص كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية . . . وكتب في هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على يوسف مما جاوز حدود اللياقة والدوق السليم على حد تعبير كتاب «الادب القبطى» (٣) . وكذلك فطت صحيفة الاهالى التى كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بغير كبير لدد او افراط فى التجاوز (٤) .

والحاصل انه فى هذه الفترة انتشرت بين جماهير الرأى العام فى مصر الدعوة الى الدستور والى الحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، احياء لمبدأ الثورة العربية «مصر للمصريين» ، وتحقيقا لمبدأ الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد فى خطبة المؤتمر الوطنى فى ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله «خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد» (٥) .

وكانت صحيفة الوطن التي ساهمت في استثارة الشقاق الطائفي في مصر واصطناعه ، تستغل الحدة المتصاعدة بشأنه في الهجوم على الحرب الوطني ومحمد فريد ، الى حد المطالبة بنفيه هو وعبد العزيز جاويش من مصر . وظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطي بشأن الدعوة للدستور وللحكم النيابي . في مصر من شأنه الاضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الدريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطني عليها .

وظهرت هويتها السياسية ايضا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الاسبق مصر سنة ١٩١٠ . اذ القى محاضرة اشار فيها الى مقتل بطرس غالى رئيس الوزراء محاولا اثارة التمرة الطائفية ، ثم اشار الى الانتم التي تمنح الدستور وهي لاتزال في دور التكوين «ان مثل هذه الامم تكون خطرا على نفسها لانها لم تنم فيها الصفات التي تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الامر الجوهري ليس هو الاسراع للحصول على سلطة ليسن اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التي يسمو بها الفرد والامة ترقية دائمة وان تكن بطيئة» (٦) .

ووصفت صحيفة مصر في ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها «لم يدو في جو مصر خطاب ابلغ من الخطاب الذي القاه جناب المستر روزفلت .. ولا اصرح منه عبارة ولا انفع لها في الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاعجاب التام» .. ثم سافر الى لندن والقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش .. وقال ان الانجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرافق المدنية» ، وانتقد الانجليز لانهم مكثوا المصريين من التمتع بشيء من الحرية . واثار هذا الموقف هياج المصريين وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت في حله وترحاله .. «روزفلت على الطائر الميعون ياتنصر الحق ويامنصف الاقلية من الاكثرية» . فلما عين كشتنر معتمدا بريطانيا في مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها «هذا فاتح السودان وممثل التعايش والقاضى على دولة الدراويش» ... وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه التذعات الشيرة من الضخم الذي يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامثال لهذا «الواقع» الذي تصوره ، ثم تقول «ان لم تنجحوا فعليكم بالدول الاوروبية ناصرة الانسانية وارلهم الدولة الانجليزية» . واطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين في تولى الوظائف العامة فقط ، بل بالتحدث عن احقية القبط في توليها لانهم الاكثر كفاية . وكانت صحيفة «المقطم» التي تنطق بلسان دار المعتمد البريطانى ، كانت ترمى

لصحيفة الوطن بالثريات لتزيد نازها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث ،
نشرت المقلم مقالاً وقمه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن
الواجب موازنتهم بالمسلمين ، فتناولت «الوطن» الخيط لتوغل في السب
والقذف العنيف وهكذا (٧) .

واخونخ فانوس ، زعيم الطائفة الانجيلية الذي تلقى تعليمه في المدرسة
الانجيلية بأسيسوط ، واكمله بالجامعة الامريكية في بيروت ، هو من أوائل من
واجههم المطلع على التاريخ بالنسبة للعاوى الانشقاق الطائفي في مصر ، رغم
كونه غير تابع للكنيسة القبطية الارثوذكسية ديناً وتعليماً ، اذ تربى في احضان
ارساليات التبشير الاجنبية ، وقد عمل اخونخ في هذه الفترة على تكوين
حزب سياسي اسماه «الحزب المصري» . وكان هدفه - على ماذكر - الحصول
لمصر على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الانكليزية ، وجاء في برنامج
الحزب « ا - الاجتهاد في إيجاد صداقة واخلاص حقيقي بين مصر وانجلترا
حتى تكسب صداقة انجلترا» . وان يشكل مجلسين (أودتين) نيابيين في مصر
«الودة الاولى» ، الودة التشريعية ، وهي تتألف من اعضاء نصفهم من الاجانب
الدين اقاموا في مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين
.. والودة الثانية : تدعى مجلس النواب وهي تتألف من نواب وطنيين
ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر» . ويختص المجلس
التشريعي «النصف اجنبي» بسن الشرائع ومراقبة المحاكم «وانتخاب
قضائهم الاجانب» والفصل في الخلاف الذي يقع بين الوزارة ومجلس النواب
ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفي) بمراقبة اعمال الحكومة والتعليم
وضرب الضرائب . ويظهر هذا البرنامج انه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت
الطائفي لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا ، مع ادخال
الاجانب - دستورياً - في نسيج مؤسسات الحكم المصري ، وضمان
سيطرتهم - دستورياً على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب في صحيفة
المقلم في ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ . وأعلن من تكوينه في ١١ سبتمبر من ذات
العام (٨) وفي ذات الوقت كون اخونخ فانوس هيئة برئاسته باسم «مجتمع
الاصلاح القبطي» ، حاول أن يضم اليها اعلام القبط من الشخصيات العامة ،
وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيراً بنشر برقيات التأييد لتكوينها ، ونشر
بيانات الهيئة التي تدعو الى المساواة بين القبط والمسلمين في جميع الحقوق
بغير تمييز بسبب الدين وان «تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة
والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الاديان والمذاهب» .
ورغم انه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التأكيد عليه
يقصد به إثارة مشكلة لم تكن قائمة ، وكان في سياق أحداث الفترة وبالنظر
الى مشربه ، يعتبر من قبيل الحق الذي يراد به الباطل ، وهو العمل على
التجميع الطائفي المهدد للوحدة الوطنية ، وستأتي الإشارة الى المعارضة التي
واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط واعلامهم .

نطاق الشقاق :

كان ماتوبول من الكتابات في الفترة من ١٩٠٨ الى ١٩١١ هو أقصى ما قيل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف واقصى انواع الشقاق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيد التطلع الى هذا الذى يشكل «أقصى» ما حدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول - استعجالا للنتائج - بأنه اذا كان هذا هو «الأقصى» فهو أبلى دليل على الوحدة والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع الثمرات الممكنة ودفعته الى تصاعده كافة القوى المادية للحركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها في هفواتها ، سواء كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعماري والحكم الاستبداد . أم كانت ملابسات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الاسلامية وما يشيع لدى كثيرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول ما يلاحظ ان المتجادلين كليهما ، كانا يصدران عن ارضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكويننا نفسيا . . . فمن هاجم المسلمين عن سوء معاملتهم للقبط وأوغل في اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر النعس وبين الماضي المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التاريخ الوسيط ، وينقل الصور والآثر عن هذا الماضي المشترك بين المصريين جميعا الداخل في تراثهم الواحد . . ومن كان يتمدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر انهم رحبوا بفتح العرب مصر ولا مانشط فيه القبط لدعم الدول الاسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوي الذى اوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، الى غير ذلك مما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك . . والحاصل أن القبط - عامة المصريين - لا قوا صنوف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدي المسيحيين الملكانيين ، وبرز دورهم في إدارة الدولة وتنظيمها ماليا وإداريا مع الفتح العربى . . بحيث كان الفتح العربى استثمارا للتاريخ المشترك بين من بقى من المصريين على دينهم الاول ، ومن دخل منهم الاسلام ، فكان النظر الى الماضي لا يفيد الا فى الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد .

وتنضج هذه الارضية المشتركة ، فى انه لم يتعاضد من القبط الى الدعوة الى قومية قبطية الا النزر اليسير منهم ، ولم يستجيب لهؤلاء عدد له ادنى اثر . . . وكان من هؤلاء الداعين الى احياء القومية القبطية من لا يقصد الى دعوة اتصالية ، بل يقصد احياء لكيان سياسى متميز عن الاختلاف الدينى ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا . . كتب رمرى تادرس فى كتابه «الاقباط فى القرن العشرين» يقول : «ان الاخاء طبيعة فى الالة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت أيضا انها من دم واحد . . وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب معها على الاجتناب والتمصر أن يميز بين القبطي المسلم

والقبطى والمسيحى » . تم نقل عن ماسبيرو ان القبط المصرى ينقسم ديناً الى قسمين عظيمين احدهما من الاقباط والاخر من المسلمين ، ران الاقباط هم سكان البلاد الاقدمون ، « واما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الاسلام فهم اذن مصريون ايضا » . وذكر انه « لا يوجد مصران واحدة مسلمة والاخرى قبطية ، بل توجد مصر واحدة لان مسألة مسلم وقبطى مسألة دينية وفى فرنسا وطنيون من اديان مختلفة » (٩) .. وقد استعمل لفظ قبطى كثيراً لا تعبيراً عن الدين ولا طموحاً فى ايجاد وحدة سياسية اساسها الدين .. ولكنه استعمل بمعنى « المصرى الاصيل » مسيحياً كان او مسلماً ، واستعمل هكذا ليميز المصريين « الاصلاء » عن المتمصرين ، وضدوا عن فكرة ان المتمصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية او الخلافة .. يذكر رمزى تادرس « الخطر الحقيقى عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخطط بين الوطنية والدين ، ويتخذ من كل عمل يرمى الى احياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الالفة والوثام من صدور الوطنيين ليتلذذ بها الى التجريش على التفريق والتقاطع . وقد يخطئ من لا يعتقد ان تلك البذور المسممة التى تبشها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الامة ... » (١٠) .

تكان هذا الفكر انعكاساً لمعاديا لفكرة الجامعة الاسلامية وللعائتها الذين « اذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو فى بقائها منافية لمعنى الاستقلال الصحيح » (١١) ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المبادئ للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . اما من الناحية السياسية ، فقد عمل - فيما يظهر من كتابات رمزى تادرس - على مهاجمة الحزب الوطنى والثورة العربية من قبله وعلى الحديث عن « تلك الحضارة التى بسطت اكلترا رواقها فى وادى النيل بقوة رجالها وجهادهم التواصل » .

ورغم ان الحزب الوطنى ، لم يكن فى الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وانه لم يصافى الخلافة العثمانية الا لىستخلم نفوذها ضد الاحتلال البريطانى الاشد خطراً ، الا ان المهم فى منطق مهاجميه فى هذا المجال ، ان هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسى يتخطى اطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومى المصرى المتميز عن الانتماءات الدينية .. يذكر رمزى تادرس ايضا ان الوطنية الصحيحة تظهر فى القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطى فى الخاء تام ، وان الامور تسير هناك « بفض النظر عما اذا كان هذا قبطياً مسلماً او قبطياً مسيحياً لانهم لا يعرفون الدين الا فى المسجد والكنيسة ومابقى من الحياة فهو العمل والجهاد فى المزرعة والحقل ، والراحة والتسامح فى المنزل وفى المجتمع ... » كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه فى الدين لايعتبر اساساً لوجود امتين كما تعتبره الفئات المتمصرة .. « وقال انه يقصد

بالمتمصرين «العنات التي تتخذ الدين آلة للكسب في الاقطار الاسلامية كما قال
المرحوم الشيخ محمد عبده في رده على هاتوتو» .

في هذا الاطار ، تحللت طبيعة الدعاوى التي ترددت وقتها : اطار
التاريخ الواحد والافكار العامة الواحدة والشعب الواحد .. ولا يذكر ان خرج
احد من المسلمين أو الاقباط عن هذه الاطر .. ومتى كان الامر هكذا فيمكن
ان يتصور مدى ما يطالبه احد الجانبين من الآخر مهما تمادى .. والملاحظ ان
المتخاصمين من الجانبين - باستثناء دعاة الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين
في صحيفتى مصر والوطن - لم يكن لمواقفهم دلالة اختلاف قومي أو دعوة الى
الاختلاف على هذا الصعيد ، وانما انحصرت هذه المواقف في مجالين .
اولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، واكثر دعاة الشقاق
تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة في تزيين الوجود الانجليزى
والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة ، وفي انكار مطلب الحياة الدستورية
والحكم النيابى ، أى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية ...
ولا شك ان هذا الموقف يمثل موقفا رجعيا واضحا بالمعايير السياسية للذات
الفترة .. ولكن الواضح أيضا ان هذا الموقف لم تختص به فئة القبط ، انما
كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين واقباط « صدروا فيه
عن وضعهم الطبقي وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار .. فلم يكن موقفا
دينيا أو سياسيا اساسا الدين .. ولا كان يحمل لدى أى من دعاة بلور
الترويج لاختلافات قومية .. وثانيهما : يشكل هذا النوع من المطالب
- صحيحا كان أم غير صحيح - الذى اصطلح على تسميته بالمطالب
الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الاحد عطلة اسبوعية وأن تتاح امكانيات
اكثر في التعيين في الوظائف العامة أو فى فرص التعليم .. الخ . وحتى هذه
المطالب ، كانت توضع دائما من طارحها في صيغة مدنية مبدؤها ان يكون
التعيين حسب الكفاية ، وفي صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة
لأى فرد فى هذا الشأن .

انصار التضامن :

ومن ناحية اخرى ، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون اقلية فيهم ،
ولا استطاعوا ان ينجحوا في جذب الكثيرين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة
لذات الدعاة من المسلمين .. وقد سبقت الإشارة الى تبرؤ الحزب الوطنى
من كتابات الشيخ جاورش .. وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين ، بهاجمون
أى تماد فى الشقاق ويحلزون منه « سواء كانوا من الحزب الوطنى أو حزب
الامة أو العاملين فى الحياة العامة عموما ساسة أو كتابا أو أدباء .. وكان
ضغط الراى العام المصرى على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من ازمت
بينهم .. وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفى فى مصر يستفز فى الطرفين

دوافع العمل على تصفيته .. وباستثناء بعض الكتابات التي تعادت في تركية الخلاف مما سبقت الإشارة إلى طرف منها ، كان الطابع العام في الجدل هو طابع المتاب والمجاملة ، يغلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف الناقدين لآى بادرة تهود أو جنوح .. ولم يعرف من أحد طعن في الدين ذاته أو تعرض له بما يمس التوقير اللازم له . وكان حذر «المقلد» دائما من أن الخلاف لن يفيد الا المستعمر ، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلفظة المصلحة الوطنية ومن أرضها ، وأقصى ما يوجهه أحد الكتائبين إلى الآخر هو التشكيك في الولاء المشترك للوطن المصرى السانغ ظله على الجميع ، وهو اتهام بجند مضاهة في الاتفاق المصرى العام على معاداة الاحتلال الاجنبى .. وأهم محاوله رمزى تادرس مثلا في هجومه على دعاة الجامعة الاسلامية أو على الحزب الوطنى ، هو انكار صفة «المصرية» على خصمه ، ليحاول بذلك عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب موسى واصف يقول :

ابناؤها عبد السميع واحمد والوسوى وليس ثمرة دخيل
لا فرق بين العالمين وأرضهم وطن وحيد والجميع سليل
هل في السماء مذاهب وعناصر هل ثم الا صاحب وخيل

وكتب آخر يقول :

فالدين لله يوم الحشر يسألنا عنه ويسألكم والخلق تزدحم
مالمديانة دخل في صوالحنا بتنا شطورا وبات القبر يفتنم

ووجه عبد الرحمن شكرى حديثه إلى القبط بعنوان « مصرى عربى يخاطب اخاه القبطى » :

بنى البها ليل من عياء شاهقة ومحتد الصيد لا تمشى له الريب
إذا تئامى بكم عن مجدنا نسب فأنتم في مراقى مجدكم عرب
إذا الاواصر لم تجعل لنا سببا فحرمة الود فيها بيتنا سبب
يسدان ان تقطعوننا تقطعوا يدكم كذلك نحن لنا في عزركم ارب
انى على شفى بالاهل يطربنى انى اليكم اذا فاضرت اتسبب

وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها «القبلى يعاتب اخاه المصرى العربى ثم يتصافحان للسلام» .

وكتب احمد شوقى يقول :

فعلى تعاليم المسيح لاجلهم ويوقرون لاجنبا الاسلاما
الدين للدينان جل جلاله لو شاء ربك وحد الاقواما
هذى ربوعكم وتلك ربوعنا متقابلين نعالج الایامنا

هسلى قبوركم وتلك قبورنا متجاورين جماجما وعظاما
فيحسرة الموتى وواجب حقهم عيشوا كما يقضى الجوار كراما (١٢)

ومن الطريف ملاحظة مأخذ كل من الشعراء في دعوة الوحدة والالف ..
وعوض واصف يصدر عن منطلق ديني أساسه وحدة الايمان في السماء ،
والثاني يصدر عن وجوب اعلام الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام
في مواجهة العدو .. وعبد الرحمن شكرى يتلمس روابط من الاصول
المشتركة القديمة ولكن لايعا بها ، ولايهمه الا بالترابط العضوى لاجل الوطن
الواحد وينتسب اليه .. واحمد شوقي بنظرته السلفية والتمائه العاطفى
«لحرمة الموتى» يجد في ذلك اساسا للوحدة .. وغيرهم وجد في النيل خيط
الوحدة .

وقد كتب سالم سيدهم تادرس في «التايمز المصرى» في سبتمبر
١٩٠٨ (١٣) ، «يتهم اخنوخ فانوس بالخيانة ويخطبه قائلا : «لقد اصبحت
الشخص الذى اذا مر الطريق قلنا : هذا أحد صنائع الانجليز في مصر والالة
التي يحركها المقطم . اتق الله ايها المجتهد في الباطل » .. وقال ان انجلترا
تستخدم الخونة الذين لاضهر لهم لقتل الروح الوطنية وفي الهجوم على
« اقوى حزب مصرى قام الى الآن وهو الحزب الوطنى » .

وكان ويصا واصف ومرقص حنا من كبار اعلام القبط الذين وقفوا
بأصرار ضد الشقاق . وكان ويصا واصف من أعضاء اللجنة الادارية للحزب
الوطنى « ومن خاصة انصار مصطفى وفريد » كما يذكر الاستاذ الرفاعى ..
خطب في حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد في
تقرير كرومر من سنة ١٩٠٦ من اصطباغ الحركة الوطنية بالصبغة الدينية ،
وقال « هل توجد امه في العالم اسمعدها الحظ لان تبني وطنيتها على قواعد
متينة كالتى تبني عليها الوطنية المصرية ، التى يشترك افرادها في الجنس
واللغة والعوائد والقانون والماضى والتاريخ .. هل لو لم يكن المسيحيون على
تفاهم تام مع اخوانهم المسلمين في فكرة الوطنية كانوا يشتركون معهم في تلك
المظاهرة الكبرى التى جرت لفقيد الشرق والوطنية (مصطفى كامل) .. ثم
ان حزبنا ايها السادة مفتوح لمن يريد الدخول فيه من المسلمين والاسرائيليين
والمسيحيين ، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق ، ويجمعون في جميع
الاجتماعات وينتخبون في جميع الانتخابات .. فان كل ما نعمله جهاراً (١٤) .
وكتب في « اللواء » ان اخنوخ فانوس لما كون « مجتمع الإصلاح القبطى » دعا
ويصا واصف للانتظام فيها « فسالناه ما غرضك ؟ . والى اى شيء ترمين (يقصد
الجمعية) ؟ ان كنت حزباً سياسياً فنحن لك اعداء الداء ، لان السياسة يجب
ان تكون بعيدة عن الدين . ولقد وصلنا والحمد لله الى ان جميع الأحزاب
السياسية المصرية جعلت قاعدتها الاساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا

معنى لوجود حزب سياسى قبطى .. فلما قيل له ان الجماعة بعيدة عن السياسة بنى اصلاح الشئون الطائفية اعترض قائلا « ان اقباط مصر ثلاث طوائف .. احداها ارثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية .. فاصلاح اى طائفة تفصدين ...؟ فلم تجبنا عن هذا الاعتراض .. » .

وفى يناير ١٩١٠ دعا لطفى السيد الى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية . فحضر الاحتفال مرقص حنا ، ووقف خطيبا يقول ان السنة الهجرية سنة المصريين جميعا يحتفل بها الشبيبة الاسلامية والشبيبة المسيحية لانه احتفال «لدين شريف مبدؤه ان محبة الوطن من الايمان .. وعلى هذا المبدأ أقول اننى مسلم ومسلم .. مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابرنا فنحن اخوان فى الوطنية .. اذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلابعد ذلك دليلا على عدم وجود اخاء ، وانما هو من مستلزمات الحياة» .. وقد شنت صحيفة «الوطن» هجوما شديدا على ويصا واصف واسمته «يهودا الاسخريوطى» (١٥) .

ووجد من الصحف الفرنسية التى تصدر فى مصر «لادينييش اجبسين» التى كانت تعارض الاحتلال البريطانى وتناوئه ، وادركت ان الشقاق الطائفى هو عين مايفيد مصلحة الاحتلال البريطانى ، فهاجمت بشدة صحيفتى «مصر» و «الوطن» ، وجندى ابراهيم صاحب الصحيفة الاخيرة ، على مايكتبه هؤلاء اثارة للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب فى مصر واثارتهم بهذا الادعاء ... وكتبت تقول ان فى مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والارثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت ابصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت ان نجاح القبط فى اعمالهم الادارية وامكان التحديث عن للخلاف الحاصل هو دليل على ان المسلمين لايسئون استعمال سلطتهم ولايستغلون كثرتهم العديدة .. كما هاجمت صحيفة «لاريفورم» ماكان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الاجبسيان جازيت فى مصر) من ان الاقباط يعتبرون الاحتلال البريطانى هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر ، وذكرته «لاريفورم» بان الخلافات تصل احيانا فى بلاد اخرى الى الحروب الاهلية دون ان يستعين احد الفريقين المتحاربين بالاجانب او بالقوى المحتلة (١٦) .

اغتيال بطرس غالى :

اغتيال بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الوردانى احد الشباب الوطنى .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على تقديم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم فى التاريخ الطويل .. وعمل مشيرو الشقاق على استغلال الحادث فى تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم ان اسباب اغتيال الوردانى لبطرس غالى كانت

من الوضع بحيث لم يستطع جاذ ان يشكك فيها .. وهى ترجع حسب
 اعتراضات الوردانى - الى ان بطرس غالى كان هو من وقع اتفاقيات السودان
 التى اسلمت للسودان للادارة الانجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيراً
 للخارجية ، والى انه راس محكمة دنشواى التى اصدرت احكام الشنق والجلد
 المعروفة سنة ١٩٠٦ ، والى انه كان يعمل اخيراً على مد امتياز قناة السويس
 اربعين عاماً بعد انتهائه .. وقد كتب المعتمد البريطانى اللدن جورست فى
 تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقاً على الحادث «اما الباعث على ارتكاب الجريمة
 سياسى ، ولم يكن للقاتل فكر شخصى على القتل ولا كان مذوقاً بما
 التعصب الدينى» .. وكتب مرقس فهمى المحامى الكبير يقول : «اذا قتل
 الوردانى تمصياً وحده او مع شركائه فليس ذلك دليلاً على ان كل المسلمين
 ارادوا هذا القتل بسببه .. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ،
 فلا وطن بدونها ، ولا مسلمين بدونها ولا اقباط بدونها» .. كما ارسل نصيف
 جندى المتقبادى فى باريس الى صحيفة «الاكبر» خطاباً يقول فيه : «انا اعرف
 الوردانى شخصياً وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف ، ملأت صدره الوطنية
 الحرة وليس رجلاً متعصباً .. وانا بصفتى قبطياً - اعنى مصرياً مسيحياً -
 اصرح بان حركتنا هى حركة وطنية مجردة ترمى الى الترقى والحرية ..
 وما تهمة التعصب الاسلامى الا من اشاعات الانجليز التى يشيعونها ليبرروا
 المظالم التى يرتكبوها فى مصر» ..

وكان احمد شوقي ممن واجه مشاهير الالم لدى القبط وشهد الشقاق
 بقصيدة من ابداع شعره الوطنى :

<p>هبطوه يسوعاً فى البرية ثانياً .. وهتأ قضاء الله قد غل غالياً وننيد اسباب الشقاق نواحياً وبينهما كانت لكل مفاتيحاً وموسى وطه نعيد النيل جارياً وهىلا فديناه صفاً ووادياً</p>	<p>بنى القبط اخوان الدهور رؤيتكم حملتهم لحكم الله صلب ابن مريم تعالوا عسى نظوى الجفاء وعهد الم تلك مصر مهبطنا ثم لحضنا الم تك من قبل المسيح ابن مريم فهلا تساقينا على حبه الهوى</p>
---	--

نحو المؤتمر القبطى :

على ان مقتل بطرس غالى ، مع ما سبقه من جدال - صاعد من اسباب
 الشقاق ، حتى بلغ القمة فى المؤتمرين القبطى والاسلامى اللذين انعقدا فى
 ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيهان من تصعيد للخلاف فقط ،
 ولكن بمعنى انهما القمة التى وقف عندها الصعود ، وبدأ بعدها المد ينحصر .
 بدأ الامر بفكرة عقد المؤتمر القبطى ، وبدأ التفكير فيها قبل اشتغال
 بطرس غالى ، وكان هو - وهو رئيس للوزراء - ممن وقف ضد تحقيقها .

بجاء مقتله محرراً الدعاء على عقد المؤتمر، ومزيلا لعبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الإشارة إلى خطب تيودور روزفلت التي هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الديني ، فالتى بذلك سهما من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه ادوارد جراى وزير خارجية بريطانيا قائلا « اننى اوافق على جميع الآراء التى ابدتها روزفلت بشأن القطر المصرى ، الا قوله ان لينا التناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر الى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : « من المتفق عليه انه يجب حتما أن تستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا ان المصريين الذين يديرون شئون بلادهم برأينا - دون ان تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الراى - تجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة (١٧) » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، اظهر جورست المعتمد البريطانى اعتراضه عليها ، كما اظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعمين لها . والحاصل انه لو كان جورست اظهر ادنى انواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر او على اى من الداعمين له . لكان يقدم بذلك أقوى اسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكن قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطانى بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الراى العام المصرى من مسلمين واقياط ، ويمزل انصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل أيضا ان جورست اذ ابدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فان السياسة البريطانية فى عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلها فى مصر وحده . وقد صحب موقف جورست، حملة شنتها الصحافة البريطانية فى لندن ضده ، أبدت بها عطفًا شديداً على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعمين له . وكان الداعون للمؤتمر قد انشأوا مكتبا قبطيا للدعاية والاعلان بلندن ، رأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية ، ثم سافر الى لندن من أجل الدعوة لما اسمى بمطالب القبط . وكان معه اخنوخ فاتوس فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية واعضاء مجلس العموم البريطانى . ولف قرياقس ميخائيل كتابا بالانجليزية عن « الاقياط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » .

وقد اثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الاسئلة ، وجهها الاعضاء الى وزير الخارجية ، كما ان الصحف الانجليزية فى مصر اخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الاجيشيان جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من انها كانت لبان حال الوكالة البريطانية فى مصر ، ورغم انه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطانى .

بهذا بدا وقتها ان ظاهر موقف جورست فى هذه المسألة لا يمثل حقيقة الموقف البريطانى منها ، او بالاقول لا يمثل أبرز جوانب هذا الموقف . وبدا ان

الأدوار شبه موزعة - بشكل تلقائي أو غير تلقائي - على نحو يرفع شبهه أن السلطات البريطانية توافق مسبقاً على عقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدي المساندة للداعمين . وما كان لحاكم حليف أن يسلك غير هذا السبيل ، أو أن يتورط كلية في المراهنة على جياذ لم تختبر بعد في حلبات السباق . وما كان له إلا أن يوارب الأبواب ويدارى المقاصد ويوزع الأدوار .

ولا تخفى فى هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين . إولاهما عريضة قدمها بعض الداعمين للمؤتمر الى المسؤولين في مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقى بدار المعتمد البريطانى رونالد ستورز في ٢٣ يونه ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن « جنبابه (جورست) يكون مرتاحا لسماع كل ما يمكنكم ابتداءه من الملاحظات على ما سيقرر في هذه المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست في ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسل رويتر بعد جولته في محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديرية التى يكثر فيها الاقباط وبحث في ظلاماتهم المزعومة بشحا مستغنيا ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعا الداعمين الى النهوض تكتيريا « للشكاوى » ، مادام ان حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى . وعلق كتاب « التذكار .. » على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضمه الى العاملين سائر القوى التى كانت بعيدة عنهم او مقاومة لهم .. » ، ويذكر ان الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح في مصر في فبراير ١٩١١ . وثانى الواقعتين ان ارسل الداعون عريضة الى ادوارد جراى وزير خارجية بريطانية يحدنونه فيها عن خطة التمييز الطائفي المتبعة في مصر ضد الاقباط . فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله في مصر وترفع اليه الأمر . وبالحاصل انه ما لبثت ان وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطانى بالسماح بعقد المؤتمر (١٨) .

ومن ناحية أخرى ، يذكر قلبنى فهمى أن كان الخديو عباس - في هذه الفترة خاصة - يمتلىء غضبا من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطنى فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب ، وازداد عباس في صراعه مع جورست ان يحاول استغلال الاقباط ليحطهم قوة تقف بجانبه ، وليخلق للمعتمد البريطانى ارتباطات يسعى بها الى اسقاطه ، « فتراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الاقباط بأن خدعهم بالقول لهم أن لهم حقوقا ضائعة ، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا ان مندوب الدولة الانجليزية واقف في وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرا .. » . ويحكى انه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وافصح للخديو في المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه « يعد اعلان حرب على اخواننا المسلمين حالة كونهم متفقين في

المعيشة»، وما يفضى اليه من اصرار تحقيق بالقيط أكثر مما تحقيق بالمسلمين .
وعبر له عن اهمية ان يسود السلام والصفاء بين العنصرين ، ولكن الخديو
لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر . ولم يستجب بعد الالاحاح الا الى عدم
التدخل مع ترك الامر لقلينى يحطه مع جورست ، « ولكن في الوقت ذاته اومر
(الخديو) لبعض من اشار عليهم بعمل المؤتمر ، اذ انه ربما السير جورست
يقف حجر عثرة في سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم ان يرفعوا
شكاوهم الى الوزارة الانجليزية في لندن يطعنون في تصرفات السير
جورست .. » ، وادرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد
انعقاد المؤتمر ، فلما انكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست - ان
صح انكاره - الا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراى ولا مقابلته
ولا يقبل طلباتهم (١٩) . ويبدو وفقا لهذه الرواية ، ان جورست بهذا الطلب
الاخير اراد ان يضع الخديو بين خيارين ، اما الاعتراف بامر يتعلق بالترفة
بين المصريين مما يسقط هيئته بين مواطنيه ، واما ان يعزل نفسه عن زعماء
حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وما يرجح صحة رواية قلينى ، ما يحكيه صاحب « التذكار .. » ،
من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمنح رعايته للمؤتمر ،
وانه بعد انتفاض المؤتمر قصد اعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها
سراى الخديو ، مقدمين نسخة من محاضرة وملتمسين مقابلته ، وانتظروا
اياما الى يجاب طلبهم ، حتى ابلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها
الحكومة ، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون . ورددت الصحف
ما اشيع من أن كان لدى الخديو رغبة في اتمام المقابلة ثم عطل عنها . وعقبت
صحيفة مصر على ذلك « واى شيء أغرب من أن تؤمر بتحديد مطالبنا
وتقديمها ، فاذا حددناها بشكل نظامى قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها .
فان الجنب العالى الخديوى .. أصدر امره الكريم الى أحد كبار موظفيه
بأن تحدد الاقباط مطالبهم ويقدموها الى سموه .. » ، فلما اذاعت وزارة
الداخلية تكديبا رسميا لما ذكرته «مصر» عن دور الخديو ازام حركة الاقباط ،
ردت الصحيفة « وما هذا التكذيب بذى قدرة على ازالة اعتقاد طيب راسخ
في نفس كل قبطى من جهة عواطف الامير نحو رعاياه ، وانما هي الظروف التى
جعلت رفض المعية مقابلة الوفد القبطى ونشرها هذا التكذيب من لوازم
الحال ، ونحن نكرر اننا اول من يقدر هذه الظروف وما يحيط بها » . وبهذا
تحقق لجوست مارمى اليه وهو عزل الخديو عن الاقباط واطهاره باضعف
مركز . واذا كانت صحيفتا «مصر» و «الوطن» لا تبتان عن الدعوة لبلد
المسمى « سواء داخلية او خارجية » ، فقد اتى هذا الموقف يؤكد وجوب
التركيز على الخارجى من هذه المسامى ، وذكرت «مصر» انه آن للناقلين أن
يفيقوا ، هؤلاء الذين كانوا يرون أن « عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية
في الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها » وعلقت صحيفة «الاخبار» ، « ليس

في القطر المصري من يجهل اليوم ان عابدين ليست آخر المراجع لاحقاق الحق
ورفع الظلم (٢٠) » .

بعد ان وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة
اسيوط ، بلغوى الخشية من حدوث القلاقل هناك ، بسبب توتر الشعور
العام توترا قد تصعب السيطرة عليه في غير القاهرة . فاستمسك الداعون
للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول
الاجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما
قابله في هذا الأمر « سنجتمع على أى حال في الزمان والمكان اللذين عيناهما
ويخفق على رؤوسنا العلم المصري ، اما اذا ارادت الحكومة منعنا فسنرغم
على الاحتماء بأعلام الدول التي يتبعها فريق منا . وليس في يدى الآن مسألة
تحويل رأى اخوانى واذا خالفتمهم ابعدونى عنهم . » (٢١) . وكان يقصد
بذلك ان بعض اعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الاجنبية بوصفهم وكلاء
لقنصليات هذه الدول في الوجه القبلى ، وانهم سيستقلون هذه الصفة في
فرض مطلبهم .

وقد ادى هذا التهديد بوزير الخارجية أن يستدعى قناصل هذه الدول،
يطلب اليهم عدم التدخل في شئون مصر الداخلية . واستدعى بعض القناصل
وكلائهم ممن كان لهم 'ضلع في «حركة المؤتمر» فأكد لهم هؤلاء الكلاء ان لا
دخل للمؤتمر في المسائل السياسية ، وانه اذا حاولت الحكومة اثناءهم عن
عزمهم بنفوذ القنصليات الاجنبية التي يتبعونها فأنهم سيتخلوا عن هذه التبعية
اصرار على عقد المؤتمر . ومالئث القناصل ان اخبروا الحكومة بابتعادهم
عن هذا الامر معارضة او تأييدا . ولا يستبعد انهم كانوا يترصدون في المؤتمر
فرسا تسوغ تدخلهم في شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة «بالاعلام الاجنبية» امر لاجتملة الولاء
الوطنى ، ويبدو ان ما عسى ان يكون ساغ به هذا الامر لدى البعض، ممن كان
لهم بعد ذلك نشاطهم الوطنى في قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا ، ما ساغ
بهذا الامر لديه انه لم يكن يهدد حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة
يسك المعتمد لبريطاني بخيوط التحكم فيها . ولا تخفى دلالة ان وكيل وزارة
الداخلية الذي تلقى تهديد بشرى حنا ذلك ، اجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة
مستشار الوزارة وهو انجليزى . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت
— منذ احتلال مصر — تفض الامتيازات التي تتمتع بها الدول الاجنبية
الاخرى ، وتخشى من تدخلها في شئون مصر ، وتسمى لان تنفرد وحدها بها
، ومن المعروف ان احمد لطفى السيد — على ما جاء بذكراته — فكر يوما مع
الخدوي عباس ومصطفى كامل في السنين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، في
ان يسافر الى سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر
قادرا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز ، وتتحصن في نشاطها بالامتيازات

الاجنبية . وعلى اى حال فان تهديد بشرى حناوكيل الداخلية ، يحتاج في تقييمه الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية في هذا الشأن . لتقدير ما اذا كانت الوكالات التنصليية هذه قامت بدور سياسى مالمصالح تنصليياتها ام كانت قاصره النشاط على الشؤون المالية والتجارية ، والمهم فى هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الامور بتعميداتها وتشابكاتها الواقعية .

والذى يظهر جليا ، ان صحيفتى «مصر» و « الوطن » كاننا من اهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان اخنوخ فانوس كان من اهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاء المؤتمر فريق من وكلاء التنصلييات الاجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه التنصلييات ودونها . كما ان اهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها فى المؤتمر هما عائلتى خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الاجانب وصاربا بروتستانتيتين ومن اغنى اصحاب الاراضى فى الصعيد ، وكان جورجى بنك ويب هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطى ، وجاهد اخنوخ فانوس لان تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشرى حنا . وبذلك يلاحظ ان الحرص على عقد المؤتمر فى اسيوط، لم يكن فقط بسبب ان نسبة القبط فيها اكبر من نسبتهم فى غيرها من مدن مصر ، ولكن لان اسيوط كانت معقلا لحركة التبشير البروتستانتى ، ومركزا للارساليات والمدارس البروتستانتية فى مصر . والحاصل ان مجلس المرسلين الامريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته فى الايام ذاتها التى انعقد فيها المؤتمر القبطى ، وفى اسيوط نفسها ايضا . وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الارساليات ، والقى « تروتر » القس الكندى فى اجتماع أعضاء كنيسة نهضة القداسة ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من اجل نجاح مؤتمر الاقباط وايد مطالب « المسيحيين المصريين » ، وقال « اسأل الله ان يعطى نعمة للمندوبين عن المصريين فى امين الشعب الانجليزى حتى ينظروا بعين الرضا الى المطالب القبطية ، ان افكار الملوك كثيرا ما تكون معاكسة لآراء الشعب ، ولكن الصلاة قوة فى تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوب الانجليز بالحنو والرافة نحو الاقباط . كما خطبه قسيس الكنيسة الانجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر (٣٢) .

وكانت صحيفتى «مصر» و « الوطن » لا تكفان عن الاثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حددت صحيفة «مصر» جدول اعمال المؤتمر قبل انعقاده فى ثمانية مقالات نشرتها متتابعة فى الفترة بين ٢٧ يناير و ٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتحصل هذه المطالب فى تقرير مبدا المساواة فى تولى الوظائف العامة ، وتمثيل الاقليات فى الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة فى المائة التى تجبها مجالس المديرىات لشؤون التعليم ،

توزيعها إنما يضمن استفادة القبط من حصيلة ما يؤدونه في تعليم اطفالهم ،
وتقرير عطلة اسبوعية يوم الاحد للاقباط ، وان تتساوى الشئون القبطية
بالشئون الاسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الاتفاق في ميزانية
الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والمجالس المالية . واثارت الصحافة جراً من
التوتر الشديد . واستعملت بعنف العبارات وأنها في هذا الشأن ، وقد
هاجم أخنوخ فانوس ، لطفى السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد
المؤتمر .

المواقف السياسية :

أما بالنسبة لموقف الراى العام في مصر والأحزاب السياسية بمن فيها
من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يتحصل في النقاط الآتية :

أولاً : كان الحزب الوطنى يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن
أن السياسة البريطانية تنتقل من « المحاسنة الصورية الى المشاكسة
الحقيقية » ، ويظهر هذا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذى عقده
الحزب الوطنى ، ومن إعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعى القديم لردع
الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفى الإدارى الذى يعطى السلطة
الإدارية حق نفى من ترى إبعادهم الى مناطق نائية كالأحياء الداخلة ، ومن
سلسلة الانذارات والمحاكمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما
يظهر من خطاب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفى هذا السياق من الحوادث ترى ان « اخواننا الاقباط مدفوعون
لعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقرير اجنبى » . وأنه اذا كان مؤتمر بروكسل
قد لطم سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التى ترسم بها نفسها في
أوروبا ، وهى أنها تعمل على تمدين مصر وتحضيرها ، فان من شأن الخلاف
الطائفى في مصر أن يعيد الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية
المصرية . وأن أمر المؤتمر لا يعدو أن يكون تنفيذا للسياسة البريطانية
التفليدية ، وهى استمالة الاقلية في اى بلد محتل للاستعانة بها ضد الاكثرية ،
وأنه اذا كانت للاقباط مطالب تتعلق بالمساواة في الوظائف واستثناء الخدمات
العامة ، والاخرى بهم أن يتقدموا بمطالبهم الى من يسيطر على الحكم المصرى
وهو الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين في مصر
سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وان المسلمين مستعدون للوقوف
بجانب اخوانهم في هذا الامر ان كان حقاً . وإذا كان الامر هكذا فلا ينبغي أن
يعقد مؤتمر قبطى ولا مؤتمر اسلامى . وإنما يعقد مؤتمر «مصرى» يطالب
بحق المصريين عامة في وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الاجانب ،
و ضد سيطرة الاحتلال البريطانى على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطنى
يسئل على نفى تهمة التعصب الدينى منه ، ويتحدث رجاله عن أن صلة حزبه

بالإقباط قديمة ، وإن له من فضلاء القبط أعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطى ، وسينوت حنا الذى تولى أمانة صندوق المؤتمر . وأنه لما دعا الحزب المصرين للاكتتاب فى تمويل إنشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من أعلام القبط فى حركة الاكتتاب ، ومنهم ويصا واصف ومرقص حنا وقلبنى فهمى وغيرهم (٢٣) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لطفى السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطى ، وذكر أن وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكاييد معقودة للاضرار بالأكثرية ، وللتطاول بالاضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فريسة للمطامع الأجنبية . أما حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيفته « المؤيد » ، يرد على مطلب المساواة فى التوظيف قائلا ، أن مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠ ٪ ، وإهم الكثير منهم بالتعصب ، وإذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فإن الشيخ على يوسف فقد استلوح للجلد الطائفى . ودعا اسماعيل أباطة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الإقباط والمسلمين .

ثانيا : رغم أن الأحزاب السياسية المختلفة وقفت - مع اختلاف مواقفها ودوافعها - تعارض فكرة عقد مؤتمر طايقى ، وأبدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح أجنبية ومن عوامل ترمى الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فإنه ما أن ظهر امتناع الحكومة أولا - عن الموافقة على عقد المؤتمر ، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته . وأوضح الحزبان أنهما يعارضان فى عقد المؤتمر على أساس أن يفتتح الداعون له بفساد فكرته ، وأن يعدلوا من أنفسهم عنها ، أو ينكشف موقفهم أمام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا يثالوا تأييدا منها ويخيب عيولهم ، أما «حق» إبة فئة فى عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا أمر آخر يتعين الدفاع عنه . وإن جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن أن تكرر بالانسبة للنشاط السياسى للأحزاب المختلفة .

كتبت « الجريدة » تقول أنه مهما كان اللسان الذى خطب به أصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه أو تعديل مكان انعقاده . فإن هذا التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسامح ، « نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء ، نرى أن الإقباط أحرار فى اختيار الموضع اللائق باجتماعهم ، كما نرى أن الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية . فمالذا يكون الأمر لو أن المؤتمرين لم يصغوا الى ما سمى نصيحة من قبل الحكومة ، هل

يعتصمون بالقوة ، ولئن كان ذلك أين هي الحرية » . كما ذكرت الصحيفة أنه مع اتكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، واتكارها أى سبب يمكنه أن يخلق المؤتمرين ، ماداموا ضمن دائرة القانون ، تقول ان الحكومة لم تبدأ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفة الحزب الوطنى « ان الحرية واحدة لا تتجزأ ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس ، حتى اللادين لا يكونون على رايه . وقد احتجنا على الضغط الذى أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع ، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطى ، وان كنا لا نرى موجبا لهذا المؤتمر ، اذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه . وذكرت انه اذا كان بعض المشايخين الاقباط يدعو الى الضغط على حرية فريق من المصريين ، فان الواجب الا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية أحد لاي سبب ، واذا كان للحكومة صدر في منع اجتماع يقصد الى المؤامرة ضد فريق آخر « فاننا لا نعلمها ولا نجد سببا يبرر الضغط على حرية الاجتماع ، فانما اقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن » .

وكانت صحيفة « العلم » (احدى صحف الحزب الوطنى) قد طالبت الداعين للمؤتمر أن يختاروا مكانا له غير مدينة اسكوط ، فلما علمت ان الحكومة تتدخل في الموضوع لمنع الاجتماع ، بادرت بتعديل من موقعها ، « لم تكن تتوهم ان الحكومة ستتدخل في الأمر ، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء ، لذلك لا نظن ان الحكومة تقدم على تقرير شيء حينئذ هذا الاجتماع لو اصر القبط على عقده هناك » ، وعبرت عن أملها في أن تفرك اقلية القبط « ان القائمين بتلك المشايخات مبطلون في دعواهم لا يقصدون الا مصالحهم الذاتية » .

ويظهر من ذلك ان كلا الحزبين لم يشأ أن يقف الى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو ، ضد مطلب فئة من فئات الشعب ، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأى منهما . وكان تقديرها - من ثم - ان الخلاف الحاصل ينبغى ان يكون في ساحة الراى العام وحدها ، وتقتصر استلحيته على الجدل والخصام والهجوم المتبادل في المنابر العامة ، ولا ينبغى أن يتجاوز ذلك الى استعداد حكومة غريبة عن كلا الطرفين المتحاورين ، حكومة يسيطر عليها ممن يشبه في انهم بالذود بلود الفتنة . واذا كانت المشكلة الأساسية هي وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة ، فلا ينبغى لاية مشكلة أخرى ان تظنى على هاتين ، والا تحققت سياسة الاحتلال والاستبداد . وعلى العكس فان التذكير المستمر بالمشاكل الأساسية هو الخيط بحل غيرها مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقي في اطار الاهداف القومية العامة . بهذا الوعى والنضج السياسى عولج الأمر ، ولا شك

أن ذلك ترك اثره على المؤتمر نفسه ، اذ وجد المؤتمر انفسهم الحماية من معارضيه ، وجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل في تحققة الى المعارضين لهم في فكرة المؤتمر ذاتها ، فرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتمعون انفسهم - مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

ثالثا : وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطي . وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى بنوه بالجهود التي تبذل لدعم الوفاق بين عنصرى الأمة ، وقال أن هذا الوفاق لا يحتاج الى لجان ولا مؤتمرات ، وأنه هو شخصا قد تناسى الحملات التي وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فلهوا اذن يا معشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا الى بعض كالبنين المرصوص ، حتى لا يميز في المستقبل بين مصرى ومصرى ، والعمل جميعا باخلاص لما فيه خير البلاد (٢٤) » . وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة الناجمة من صفوف القبط واحتمال افشالها للمؤتمر . وكتبت صحيفة «الوطن» تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر في أسبوط ، حتى لا يتمكن « اخوان يهوذا الاسخريوطى (تقصد ويصا واصف) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمى .. (٢٥) » . وفي ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » ان الذين انضموا الى المؤتمر لم يكونوا الا فئة صغيرة من اصحاب الاطيان الاغنياء بالوجه القبلى ، وانهم انفسهم لم يدعوا انهم يمثلون اكثر من ١٢ ألف من مجموع الاقباط البالغ في مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطي . وذكر كتاب «تذكار المؤتمر القبطي» أن عدد الحاضرين في المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا يتوابعون عن ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء القطر .

ويذكر الكتاب ذاته - رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشرة لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطي الأول استهدافا لاتفاق غير تباعا - يذكر أنه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالى ، توالى اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيا ، كان اقل خلاف في الآراء يهددها بالانقسام والتخاؤل ، حتى انه يمكن أن يقال أن الاجتماعات المتعددة التي انعقدت في العاصمة انجبت كلها على شيء وخصيصا لضعف النفوس » ، وأنه ازاء فتور أعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فإن نحو ستة او سبعة من اوفر الشبان اخلاصا وتهلليا تعاقبوا فيما بينهم على أن يعملوا للخير العام لا يعلنون عن انفسهم ولا يجاهرون بعملهم الى أن يصلوا الى الفرض المطلوب » فكانوا يكتبون العرائض الى المسئولين يثيرون الموضوع (٢٦) .

والذى يفهم ايضا من حديث « التذكار » ان فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بمطالب الاقباط ، وعما نقلت من اجله فيما بعد . بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الاكليروس في ١٩١٠ كحلقة من حلقات

الخلاف الممتد بين أنصار المجلس الملى وبين رجال الكنيسة . ويذكر صاحب « التذكار » انه لما اشتد الخلاف « بين أبناء الطائفة القبطية ورجال الكليروسهم سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الاعيان وذوى الراى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر فى المسائل القبطية تحت رئاسة بشرى حنا ، « ووقع عدد كبير من ابناء الطائفة تعهدا بانضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشئون الداخلية للاقباط الارثوذكس وأعضاء اللجنة المذكورة . انا الموقع على هذا اقرر انى قبلت ان اكون عضوا بالمؤتمر القبطى لاصلاح الشئون الداخلية وان اعمل للوصول الى حسم الشقاق القائم الآن فى الطائفة والى تحسين حالة الاقباط الداخلية المادية والادبية بطريق انشاء ادارة منتظمة لاقافها ومدارسها ... » . وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ فى مدينة اسبوط ، ثم عاق انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى فى هذه الفترة . وفى فبراير التالى سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الاقباط الاسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد (بطرس غالى) وتباحثوا فى المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزتلو بشرى حنا رئيسا وحضرة جورجى بك وبصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا امينا للصندوق وتوفيق بك دوس سكرتيرا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الاقباط فى جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم فى مدينة اسبوط يوم ٦ مارس ... » ووجهت للجنة فى ٢٥ فبراير منشور الى المدعوين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للاخذ بيد الطائفة فى سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث فى « شئون الاقباط المدينة » (٢٧) .

وفهم من ذلك جمعية ان الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقادها بنحو اسبوع واحد ، والبست غير لبوسها ، اذ بدلت فى ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث فى شئون الاقباط الداخلية وفى الخلاف بين المجلس الملى ورجال الكليروس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موحية بذلك ، كما كانت عبارة « الشئون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد فى المؤتمر المصرى (الاسلامى) بعد ذلك من ان انعقاد المؤتمر القبطى تم فجأة فى ايام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بعضا من المدعوين قد لبى دعوة المؤتمر من غير ان تتضح لديه اهدافه الحقيقية . هذا وبرغم ما كانت تكتبه صحيفتى « مصر » و « الوطن » ، فان الاحتمال يظل قائما ان يتصور بعض المدعوين ان هدف الاجتماع هو بما صرحت به بطاقات الدعوة . ويلاحظ فى هذا الصدد ايضا ما سلفت الاشارة اليه من ان الشأن

الستة أو السبعة الذين جهدوا في إثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولا مجاهرة ، على ما صرح بذلك صاحب « التذكار » .

وتل ذلك يلقي ضوعا على الوزن الحقيقي لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيري ذى وزن يعتد به بين الاقباط . كما يلقي ضوعا على ان المحركين الحقيقيين للمسألة كانوا ذوى ارتباطات « اجنبية » ما ، اما بالنسبة لوكلاء لفناصل او لمن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستانتى . ويذكر احمد شفيق ان تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران اسيوط « وجماعة من اعيان الوجه القبلى » .

والحاصل انه رغم تأييد مطران اسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه في الدعوة اليه وافتتاحه اياه وحضوره جلساته . فان بطريرك الاقباط الانبا كيرلس الخامس قد اظهر شيئا من النفور من هذه الدعوة ، وابتدى التخوف منها والحد ، واصدر بيانا ذكر به انه ان كان يسره اجتماع كلمة ابناءنا على ما فيه خير الجميع « الا ان جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجم الفقيرة من ابناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة في مثل مدينة اسيوط ربما يوجد اشغال البال ويسبب قلق الخواطر » ، وطالب المؤتمرين بالا يكون مساعيهم في رقى الطائفة عرضة للقول ، والا يحدث عنها ثوران في النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخذوا الوسائل القوية مع الروية والتلنى . وقد هاجمت صحيفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرتا ان لاشان لفتته بمثل هذا الامر (٢٨) .

المؤتمر القبطى :

ويبدو ان جو الحذر من التفتت الوطنى ، قد شمل البلاد في تلك الايام . وفرض هذا الجو نفسه المؤتمر ورجاله . ويبدو انه فرض نفسه ايضا في اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته . فقد اختير لرئاسته بشرى حنا رغم حرص اخنوخ فانوس - ذى الاتجاه المتطرف - على ان تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التى لعبت بعد ذلك دورا هاما في الحركة الوطنية ، مثل مرقص حنا وسينوت حنا . وحتى دعاة الشقاق امثال اخنوخ فانوس ، فقد لوحظت في كلماتهم نغمة الهدوء والرغبة في التآليف والمحاسنة . ولم يكن ذلك منه - فيما يبدو - الا مراعاة لما عسى ان يواجه من معارضة داخل المؤتمر وبين الاقباط ، ان استعمل ذات الجهة الحادة التى كان يكتب بها في الصحف . وكان صحب صحيفتى « مصر » و « الوطن » امرا بعيدا تماما عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخالف الكثير من اعضائه . وكان من اهم الملاحظات

التي سجلها في صحيفته « الأهالي » في ١٤ مارس ١٩١١ ، « أعجبني من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا في أقوالهم على نعمة اتحاد المسلمين والإقباط ، وأعجبني على الإحصاء بصديق السامعين لكل كلمة أو إشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد ولا ريب في أن المسلمين أول المرشحين بهذه النعمة » .
والحق أن جو الحظر الذي شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تأثير العناصر المتعقلة داخله . والحق أيضا أن المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسها ، أي انعقاده على المستوى الطائفي لا على المستوى الوطني العام ، ومن جو التوتر والحدة الذي خلطته بعض الصحف والكتابات من الإقباط والمسلمين .

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئاسية والإدارية وصدور القرارات منه بالأغلبية المطلقة وطريقة إبداء الرأي والتعليق وغير ذلك . وأهم ما أثبتته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه « الخطابات التي تلقى في الجمعية العمومية محددة ومبينة ، والخطباء الذين كلفوا بميئون أيضا ، ولا يجوز لأي شخص غيرهم أن يخطب في أي موضوع كان ، إلا إذا عرض طلبه على لجنة الإدارة بيوم على الأقل مرفقا به صورة الخطاب بحرفيته » ، ولا يخفى ما في هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادى المفاجآت . وأهم ما أثبتته النظام أيضا ، ما شملته المادة ١٠ منه « لا يجوز مطلقا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع أولا ، فإن أصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية » . وقد التزم هذا الحظر أثناء انعقاد المؤتمر التزاما يستبعد منه الشك في جديته ، أو في احتمال أنه وضع فقط لتسوية انعقاده أمام السلطات . وإذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية ، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالاً للحديث إلا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهي ما أطلق عليه رئيس الجلسة في يوم الافتتاح لفظ (الشؤون المالية والاجتماعية) . وهي ذاتها ما عبر عنه مرقص فهمي (وكان من أشهر محامي عصره بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله « اجتمع الإقباط كما يجتمع الأطباء وكما يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطا طائفيًا . . هم لا يريدون إلا تمكين الشعور الوطني في النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذي أصدرته لجنة الدعوة فيما يلي نصه :

أولا : مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الديني الذي تقضى عليهم عقائدهم الدينية باحترامه ، وبالتالي إعفاء موظفي الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد .

ثانيا : التعويل على الكفاءة دون سواها في الترشيح في الوظائف العمومية

للمصريين ، بدون أن يكون هناك دخل لاي اعتبار آخر ، وبالأخص بدون ذكر النسبة العددية على الإطلاق .

ثالثا : تشخيص جميع العناصر المصرية فى جميع مجالسها النيابة تشخيصا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعا : تمتع الاقباط بجميع حقوق التعيين الأهالى القائمة به الآن مجالس المديرية ، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة فى المائة من جميع المصريين .

خامسا : جعل خزانة الحكومة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد ومورد ... » .

. وفى يوم الافتتاح فى ٦ مارس ١٩١١ ، حرص المؤتمر على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغير إثارة شك ، فارتفع العلم المصرى فوق البناء الذى اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوى ، الى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح « باسم الله وفى ظل الحضرة الخديوية الفخيمة » ، ثم تحدث مطران اسيوط طالبا الى الله أن يبارك الحضور ، وطالبا الى المدعوين أن يحافظوا على أحسن العلاقات مع بقية اخوانهم المصريين . ثم تكلم حبيب فبى المحامى وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصيائها ورؤسائها بالا يفرطوا فى ذرة من حقوقها .

كان أول الخطاب فيخايل فانوس المحامى بالفيوم ، تكلم عن « توفيق عرى المحبة بين المسلمين والاقباط » ، قال « تختلف مصر عن باقى الأمم المنكوبة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من اصول متباعدة وبمعتقدات وعوائد متباينة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف من السنين ، لم يمتزج بهم الأجنبي الا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتلع فى المجموع ... زد على ذلك أن عوائد القوم هى للواحد كما هى للآخر والقوم هم المسلمون والاقباط » ، وهم من الاسكندرية حتى اسوان يشكلون مجوعا واحدا لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصرين ، « فليست العقائد هى التى عليها الأساس بل الجنسية » وأن قلوب المسلمين والاقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد ، وأن وجد أحيانا بعض الفتن والنفور فسيبه الجهل ، « وأن الظلم العام فى البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببا ... » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا ، وصداقته للمسلمين فى كل المراحل ، وأنه كان فى طفولته يرى المسلمين يدار إليه أكثر مما يرى الاقباط ، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلى ضيوفه المسلمون أن حان وقت الصلاة . واطنب فى ذكر هذه الشواهد . ثم أشار الى أن شيوع العدل والمساواة هو الخليق بهتدة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسا للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم أن أخاك هو للمسلم ولو من آخر أقطار المسكونة ، ليعبدوه عن أخيه

القطبي وهو شقيقه وابن امه نريد ان تمتنع الفتنة ، نريد ان يتفاهم الكل معنا اننا مصريون قبل كل شيء تجمعنا رابطة واحدة هى الجنسية والوطن ... نأشدك الحق ايها الاخ المسلم ، لمن تحن نفسك وانت غريب عن هذه الديار ؟ اليس للقطبي قبل التركي أو الروسى المسلم . ثم أورد بياناً لمطالب المؤتمر مما سلطت الاشارة اليه . واختتمت كلمته بالتهنئة «لتنحى مصر للمصريين» .

ثم تحدث آخنوخ فانوس عن « اعفاء الموظفين والطلبة الإقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر أن إقباط مصر من أقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وأن المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لانه « سبت مقدس » ، محاولاً أن يثبت أن اجازة الأحد امر آلهى ، واستثار الشعور بالخطر لدى الإقباط أن يدرس أولادهم يوم الأحد فيتعودون اهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراع على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين ان يسمعوا قبل الاقتراع وجهة النظر المعارضة لما قيل . ويبدو أنهم لم يمكنوا فانتهى الامر بموافقة الاغلبية « على الاكتفاء برفع الالتماس الى سمو الخديو » .

وفي بداية الجلسة الثانية ، تلقت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد * وبولس بك حنا « تطالب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وإزالة سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوسى عن « اسناد الوظائف للاكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر أن الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تفسم تبعاً للنسبة العرقية ، ولا هى أرض سائبة يملكها أول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التى أوجدها القانون والنظر لإدارة دفة الاعمال العامة التى تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها . . » ، ثم قال « من المضر جداً بكان الأمة المصرية ان يطلب الإقباط من وظائف الحكومة نصيباً يوازى نسبتهم العرقية ، فان هذا قد يستلزم أن يتربع فى دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لإدارتها لا لعله الا كونهم إقباطاً . . قلت وكرر ان النسبة العرقية يجب ان تمحى » ، فاذا كان يهودى مصرى هو الأكفأ ، تعين تقديمه على المسلم والقطبي عنى البهائم خدمة للجميع ، « ليس من شئون وظيفتى أن اكون مسيحياً أو مسلماً أو يهودياً ، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضة . ثم ذكر انه لا يوجد فى القوانين المصرية والأوامر العالية اى دليل على تمييز طائفة على طائفة أخرى فى التوظيف ، بل هى صريحة فى حصر شروط التوظيف فى الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لايتأتى من القانون ولا من الواقع النظرى ، ولكنه يجيء من تنفيذ القانون ، اى من

* كان محمد وحيد قد أنشأ « الحزب الوطنى الحر » كحزب معارض للحزب الوطنى الذى أنشأ مصطفى كمال . واشتهر محمد وحيد فى تأييده الصريح للاحتلال البريطانى .

الواقع الفعلى . فوظائف الإدارة العليا ناصرة على شق واحد من السكان (يقصد المسلمين) ، مثل المدير والوكيل والمأمون في المديرية والمحافظ والوكيل في المحافظات ، ومثل مفتشى الري وكبار موظفى وزارة الأشغال ومثل وظائف المفتشين ونظار المدارس في وزارة المعارف ، ومثل وظائف الجيش العليا تربية اللواء والأميرال . وطالب بتعديل هذا الوضع . واستشهد في ذلك بخطاب للشيخ على يوسف في حزب « الإصلاح » . قال فيه « كفاءة القبطى الذاتية ككفاءة المسلم الذاتية لا تقف عند حد ، وكلتاها توصلان لأعلى المناصب . » ، ثم روى توفيق دوس شواهد من التاريخ الإسلامى يستدل بها على أن مقاليد الحكم كانت بيد المسلمين والاقباط على السواء . وإن هذا الأمر استمر على عهد محمد على ، إذ كان المعلم غالى على رأس الجهاز المالى ، والمعلم ياسليوس على رأس الجهاز الإدارى ، ووجد مأمورون اقباط في بعض المرات . وندك كان الأمر في عهد الخديو اسماعيل ، إذ كان زمام الحرية فى يد عبيد بك حنا ، وزمام المالية فى يد وهبه بك الجيزاوى وعربان تادرس ودميان بك جاز . وإذا كان السر تشريفتاى الخديوى هو واصف باشا عزمى ، ووجد من رؤساء المعية (حاشية الخديو) جرجس بك وصفى ، كما تولى عوض الله بك سرور منصب مدير مديرية المتوفية ثم القليوبية . وذكر ان لم يحدث التمييز ضد الاقباط في هذه الوظائف الا بعد الاحتلال البريطانى في ١٨٨٢ . ومن وقتها اثرت الحجج التى تبرر هذا التمييز ، بدعوى ان بعض هذه المناصب يدخل فى اختصاصها شأن من الشؤون الدينية ، وإن مصر بلد اسلامى يتعين معه سيادة العنصر الإسلامى ، وإن الشعب غير مستعد أن يتولى منصب مدير المديرية مثلا قبطى . ورد على هذه الحجج بقوله ، السبب الاول انه يمكن أن ينام الاختصاص ذى المساس الدنى في أى منصب بصاحبه ان كان مسلما أو يوكيله ان كان الاصيل غير مسلم ، وعن السببين الثانى والثالث بأن قلة قليلة من المصريين هى من يشتره ، وإن مصر ليست الآن اسلامية أكثر مما كانت اسلامية في عهد محمد على ومن سلفه حتى الخلفاء الراشدين . ثم ذكر انه اذا وجدت كثرة من الاقباط في بعض مصالح الحكومة كمصلحة البريد والسكة الحديد واقلام الكتاب فى الدواوين ، فمرد ذلك لا محابة الرؤساء الاقباط لبنى دينهم ، ولكن كثرة طالبي الوظائف من القبط وقلة المسلمين منهم .

وذكر توفيق دوس انه ان كان يعارض تعيز المسلم بأى منصب ، فهو ايضا يعارض تعيز القبطى . ، وأنه اذا وجد قبطى يحابى قبطيا آخر لدينه فهو خائن يجب وقعه . وإذا كان استنكار توفيق دوس لمبدأ النسبة العددية ، أمر يعد من الناحية الواقعية في مصلحة المطالب الطائفية ، باعتبار غلبة عدد الموظفين الاقباط على النسبة العددية للاقباط بين السكان ، وإذا كان صدر في حديثه هذا عن مبدأ المواطنة كمبدأ وحيد فى تولى الوظائف المدنية ، سواء كانت وظائف عادية أو من وظائف الإدارة العليا . فقد تخطى

توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سيجيء عن هذا الموقف ، ولاقى في ذلك معارضة شديدة من جماهير الاقباط . وما تنبى ملاحظته انه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقى سيدهم بان يكون شرط الكفاية هو « القياس الوحيد للوصول الى المناصب العمومية للأجنبي والمصرى على السواء » ، فعارضه المؤتمر في هذه الخصوصيه . واكدت هذه المعارضة ان المؤتمر يقف في عوموه في هذه المسألة مدافعا عن التمسير وعن الجامعة الوطنية ، في مواجهة التميز الطائفي الذي يفتت هذه الجامعة ، وفي مواجهة السيطرة الاجنبية التي تهددها . وقال اسعد مقار ان المؤتمر خاص بمصر والمصريين ، وقانونه يحرم الباحث المتعلقة بالاجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة اليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهرى صاحب جريدة الرائد العثماني ، القى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الاقباط في المجالس النيابية تشخيصا يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « انى أبغض كل البغض ، وادفع بكل قواى وكل اخصاسى وكل شعورى ، حفظا لذلك الوطن العزيز الذى لا ينكر على احد انى احببته حبا نجما ، ادفغ بكل ما في استطاعتى تلك الطريقة التى عرضت احيانا ، رهمى ان يعين فى القانون عدد مخصوص من الاقباط ، لآنى أبغض ان يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم » ، وان الواجب على كل مصرى يريد ان يقوم بواجبه نحو وطنه ، ان يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعوا بين الاقباط متشككا في استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية ، مثل صحيفة « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطى لا يبنى الدستور لأنه أمانة الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم في ادارة شئون الأمة . ثم ذكر ان الاقلية تبغى ان يكون لها وجود حقيقى في المجالس الدستورية النيابية أو الشورية ، وان تشارك فعلا في هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكى وطريقته في الافساح لتمثيل الاقلية ، وانه يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الاصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية ، او حسب ما تدرج فيه من وظائف . وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمثيرة العلمية . كما يمكن تقرير ان يكون نائبا بالمجلس النيابى كل من حصل على نصاب معين من الاصوات يحدده القانون (اربعين الفا او اكثر او اقل) . بصرف النظر من كون هذا العدد يمثل اقلية ما في دائرة ما . واذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقي ، فهى جميعها تنطوى على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفي الصريح . وجهد بذلك الخطيب ان يستمر من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الافساح للاقباط في الانتخابات ، دون ان يقترح اشتراط نسبة لهم في مقاعد

الجناسى النيابية: بدون ان يرد فى القانون تخصيص يتعلق بالاقباط والمسلمين ،
وعلق فرنسيس غريمال « لكل قبطى الآن الحق ان ينتخب المسلم ، ولكل
مسلم الحق ان ينتخب القبطى على السواء ، فان خذلوا فذلك شأنهم ،
ولا يصح ان يكون هناك قبطى ومسلم فى الانتخابات » . وذكر اخنوخ قانونس
بان طريقة مرقس حنا تضمن الوصول الى النتيجة لمبتغاة بغير حرج على احد
الفريقين ان ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام ليجالس المديرات يكفل لجميع
العناصر التمتع بالتعليم الاهلى » . وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥٪ التى
تحصلها مجالس المديرات ، للاتفاق منها على الكتابات (اى معاهد التعليم
الاولى بالأقاليم) . وذكر ان حصيله هذه الضريبة يقسم الاتفاق منها على
ثلاثة مصارف : اولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه
لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية . وثانيها رواتب
موظفى المجالس ولا اعتراض على الاتفاق عليها ايضا . والقسم الثالث يتعلق
بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون
فريق . وابدئى المتكلم معارضته لفكرة ان تخصص كتاتيب للمسلمين واخرى
للاقباط ، لان ذلك يعرق بين ابناء الشعب الواحد ويربهم على العزلة ،
« الاقباط اذن يطالبون ان تكون الكتاتيب عامة ، يدخلها القبطى المصرى
واليهودى المصرى والمسلم المصرى ، يتعلمون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز » ،
وكذلك الشأن فى مدارس معلمى الكتاتيب . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا
الاقتراح : فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الاقباط لكتاتيب خاصة بهم
« نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملأ قوادنا لما نتوقعه
من الفشل فى عنصر التضامن القومى فى هذا الطريق » .

وطلب جورجى ويصا ان يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الاقباط
فقط (وذلك لخدمة فيما يبدو لمدارس التبشير) ، فعارضه مرقس فهمى على
اساس ان المؤتمر قاصر على الاقباط وان « المبدأ الذى نطلبه عام يشمل
جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذى نطلبه انما هو الاقباط دون
سواهم » . فلهذا على اقتراح يتعلق بجعل التعليم الاولى عاما فاذا لم يتيسر
فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمى على الشق الاول الخاص
باشترائك القبط مع المسلمين فى درجات التعليم دون تفرقة ؛ وطلب بحذف
الشق الثانى الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا عورضا فيه (فى
الطلب الاول) لا يرى القسمة مطلقا » ، لان فى ذلك « تقسيم الوحدة
الوطنية التى نرمي الى تقوية رابطتها » .

وبالجلسة الرابعة ، تحدث مرقس فهمى عن « وجوب جعل الخزينة
المصرية مصدرا للاتفاق على جميع المرافق المصرية على السواء » . فذكر ان
الاقباط لا يجهلون انهم مصريون . قبل كل شيء ، واجتماعهم لا يعنى انهم

يتوهمون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطنى ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العدا والتقسيم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الاطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح ان تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى فى النفس » . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن رأية على رؤوس الاشهاد فى جمع محتشد مثل هذا الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها » . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلها دون ان يحتفظ احد بسر يخفيه . « الا فلنجدل الوطنية ديننا عاما للمصريين ، تعبده كل نقطة من ارض مصر ، يشترك المصريون فى اداء واجباته المقدسة » ، فيلتفون حوله خاشعين متساندين . ولنفهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتما لذلك الدين العام . . وكان حديثه متعلقا بأن الامر ليس امر عدد وظائف ولا حق « قانونى » فى شىء محدد ، ولكنه امر منهج عام فى التطبيق ، منهج يجب ان يثبت فى الاذهان ، وروح يملأ القلوب واخلاص فى انشعور بالتساوى . « يجب ان تطلبوا تقرير جداء المساواة بصفته ميلا نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة . . » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكما ، بدليل قيام الفوارق بين الاغنياء والفقراء فى ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعين تجنبيه هو ان ينعقد اجماع بالفكر والقلب على ان فريقا من المصريين ليس اهلا لتولى وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون . . ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، اننا راضون مسرورون » . « المسألة تنحصر فى تقرير مبادئ اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » . والاقباط لا يريدون ان يكونوا فى وطنهم مثل « السود فى بلاد الامريكان » . وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عدا وامتياز ، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل ان يقتلها فى قلب المغلوب الضعيف » . وقال « ان الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الامة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وايزيد على ذلك انى ارى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور » ، والامل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون ان يصرف همه الى التوظف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لا ينبغي النظر اليها كاللال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . « وانه يتعين الرقى الى جو من الصفاء والاتفاق ، تترك فيه النقود تحت الاقدام ، لا تتحاسب عليها المواطنين ولا يتنازعون . انما الواجب على الحكومة التى تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين (المحاكم الشرعية) ، « الا تترك الاقباط محرومين من مثل هذا التنظيم ، وان اجتزأوا

استغلال الاقباط في شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك امورهم فوضى
هذا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمي ، علق وهيب دوس قائلا ان المحاكم
الشريعة الاسلاميه هي مورد ايراد وليست مورد صرف ، ولذلك عرض
الموضوع على الحكومة يجب ان يكون من باب آخر ، وهو ان تهتم الحكومة
بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولاوقاف الاقباط . ورد توفيق عزوز بان
لايبدأ مجلس على قبل يريدون النسخة به ، فاقترح خليل ابراهيم ان
يكون الطلب عاما عن المساواة ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لائحته المجلس
اللية . وقد بدا من المناقشة في هذا الامر ان الطلب غير واضح المعالم في اذهان
المؤتمرين . وفي صباح اليوم التالي (اليوم الثالث من ايام المؤتمر) ، عرض
مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمنت المطالبة باستمرار القضاء الشخصي
المستقل وان يخضع الامر لبدأ المساواة في الصرف على حاجيات الامة من اموال
الخزينة العامة ، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر في ان يطالب بما يمس
هذا الامر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية
للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للاولى جورجى ويعسا ، رئيسا
لثانية بشرى حنا .

كانت هذه خلاصة اعمال المؤتمر . ومنما يظهر انه رغم مايجى به عقد
مؤتمر قبطى من محاولة لصنع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع أو
القالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى . وجاء التزام الجميع بفصر
الحديث على تلك المطالب «النقابية» أو «الثورية» مؤبدا ذلك ، وجاء مؤبدا
له ايضا الالتزام في الحديث بقاعدة المواطنة المبنية على أساس من المساواة
العامة . وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الإيمان المجرد بتالية .
ولكن وجد أساسه أيضا في الاقتناع بالمصلحة المشتركة . وقد أدت المناقشة
الجادة لكل المسائل التى عرضت ، الى الوصول الى ان حل المشكلة لا يكون في
التمييز ، وانما يكون في المزيد من الاندماج . والتوظف حسب الكفاية اكثر
فائدة للجميع من التمثيل النسبى . والتعليم المشترك فضلا عن اثره التربوى ،
اكثر فائدة فيما يتيح للعدد الاكبر من الفرض . والانتخاب بالاقتراع العام
يؤدى الى الفاعلية الاكثر في اداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبى ، الذى
يوقع به اية اقلية داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطنى الواحد الى اقتصار
المسائل الطروحة على الجانب الاقتصادى ، كذلك أفضى الوعى بالمصلحة
المشتركة الى ان الحل الامثل لاى من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الاوثق
للجانين ، والمنطلق القومى في معالجة مشاكل الحياة .

المؤتمر المصرى (الاسلامى) :

رد المسلمون على المؤتمر القبطى بمؤتمر آخر اسمى «المؤتمر المصرى» .
يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الاخير انعقد بتشجيع من الدن جورست (٢٩) .
ويذكر فلينى فهمى ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذى
حسن لجورست عقد هذا المؤتمر (٣٠) . وقبيل انقضاء المؤتمر القبطى
نشرت الصحف مقالا «لمحمد فهمى الناضورى» ، ذكر فيه انه تالفت لجنة
فنية بالاسكندرية تضم بعض اعيان الاقاليم ، وانتخبته سكرتيرا وكلفته
للدعوة لمؤتمر دينى ، يضم مندوبين عن المسلمين والاسرائيليين وغير الاقباط
من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجتنب له كبار
موظفى القبط من التحيز لانباء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذه في هذا الشأن ،
 واجتمع عدد من اعيان الاسكندرية يكتب عبد العزيز الفريانى وايدوا عقد
المؤتمر . وفي ذات الوقت دارت اجتماعات في القاهرة بين كثير من المشتغلين
بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الامة ، ودعوا لجنة الاسكندرية
لمشاركتهم . وفي ٨ مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتيننتال بلعوة من الشريعى
باشا ، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الامة وعلى
شعراوى وابراهيم الهلباوى وفتح الله برنات واحمد لطفى السيد واحمد
لفطفى المحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مذكور ، واعضاء وفد
الاسكندرية وهم توفيق الجرايرى ومحمد فهمى الناضورى وعبد العزيز
الفريانى . وقرر في الاجتماع تأليف وفد من اثنى عشر منهم توجهوا الى منزل
مصطفى رياض باشا رئيس النظار الاسبق ليعرضوا عليه رئاسة المؤتمر . ثم
شكلت لجنة اخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولاتحته الداخلية ، شكلت برئاسة
مصطفى رياض وكان فيها على شعراوى والشيخ على يوسف واحمد لطفى
السيد ، وقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصرى .

ورغم كل ما اثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطى ،
فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الامة او الحزب الوطنى
الداعمين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك في
اهميتها تنبىء عن مسير المؤتمر في اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلا من
المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية ابي الشقاق ، ولكن سيطرت عليه
فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر
الاخير منبها من ذات المسار .

كتب فلينى فهمى يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له بعدد
النظر منع من تدهور الامور . وكتب احمد شفيق يقول ان الامة نسيت
لرياض اخطائه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر ان يبحث المؤتمر
الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب القبط لانهم جزء من وحدة الامة (٣١) .
وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوى في اسبوط يقول « وقع الاختيار

على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى: أولا انه معروف في مصر واوروبا وفي الوزارات العديدة التي تولاها ، بأنه من الذين يحكمون في اعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز الى دين من الاديان ، ، وثانيا لانه رجل موقوف به يمكن بوجوده ان يتخلى الافراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة «الاخبار» ان اختيار رياض قد ازال الهواجس» (٣٢) .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الازبكية في ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطي ، فأرسلت اليهم لجنة «المؤتمر المصري» ، ترجوهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع أى تحرك من هذا النوع خشية إثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتماء بارسال برقيات الاحتجاج الى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الافلية في مصر . وكان هذا الامر اول نشاط له اهميته للمؤتمر الاخير .

وعملت صحيفة الاجيشيان جازيت على تهيج الخواطر ، فأرسلت أحد مراسليها الى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسأله عن جدية شكاوى القبط ، ويذكر له ان الانجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت اجابات رياض عليه على قدر من الدكاء والحرص على تفادى الالفة ، قال رياض ان الانجليز انفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير امر التعليم الدينى فى بلادهم ، فالصريين العذر ان كانوا لا يزالون غير قادرين على انجاز ما عجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف «فانى اعترف منطقيا ان كل مصرى يحق له يشغل اية وظيفة فى خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر الى مذهبه» . ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما انه ليس للقبط ان يشكوا شيئا في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة ، منصب رئيس الوزراء - يشغله قبطي . واذا كان دين مصر هو الاسلام كما ان دين انكثرا هو المسيحية ، فان ذلك لا يمنع في كلا البلدين أى مواطن من بلوغ أى منصب» ومهما يكن من الامر فانه لا توجد هنا «في مصر» موانع شرعية اساسها الدين كما وجد في انكثرا من زمن غير طويل» . وبالنسبة لمناصب المدرسين فينبغى النظر الى ان الغالبية في مصر من المسلمين وان عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال «ان الاقباط موظفون بكثرة في خدمة الحكومة دائما ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيرى المؤتمر قبطيا . ابحث جميع المديرينات تجد ان المسلمين يضمون الصيارفة الاقباط لدى الحكومة من زمان طويل . . واذا كان هذا ماجرى في الماضى فلماذا يختلف الامر الآن . انسا عاشون في القرن العشرون كما فى القرن الرابع عشر» . واكد رياض في نهايات حديثه انه لم توجد في الماضى مسألة قبطية ويجب الا توجد فى المستقبل ، وأن المشكلة الحاضرة هي بين المصريين فلا يجب ان تتدخل فيها الحكومة البريطانية .

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر اولى جلساتها بمنزل على شعراوى، وقررت حصر مقاصد المؤتمر في النظر في الشؤون العامة الاقتصادية والاجتماعية والادبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها . وفي جلستها الثانية اصدرت قرارا جاء به «البحث في كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الامة المصرية ، ولا يجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية» . وشكلت في الاقاليم لجان لتختار مندوبى كل اقليم الى المؤتمر ، وأثار هذا النشاط في بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفي ، وتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان ان يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذى تحرمه الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة احكام نزع الملكية والديون التى ينوء بها الكثير من عامة الشعب (٣٣) .

وفي جلسة الافتتاح في ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التى تشغل الراى العام الآن ومنها مايسوونه بمطالب القبط ، «لان حال البلاد لا يسمح بتقسيم المصالح بين ابنائها تبعا لاتقساماتها الدينية ...» ، وذكر انه ستعرض على المؤتمر موضوعات ادبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية . ثم قال انه يتق في ان المؤتمر سيحتكم الى روح العدل والميل الى تأييد الروابط الوطنية ، ولكنه اوصى اعضاء المؤتمر ، «ان تراعوا في مباحثكم وطلباتكم فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والانعطاف الذى عرفت به ديانتنا السمحاء .. (٣٤) » .

ثم قرئ في المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قراه على التوالى احمد لطفى السيد واحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمى . ذكر التقرير ان غرض اجتماع المؤتمر هو النظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية «التي كاد ينصدع بناؤها من جراء مؤتمر القبط» . وان الاقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا ايام ، وهذا امر مريب . ثم عرض مريما لمطالبهم في المؤتمر مستنكرا لها . ومستنكرا ارسال البعثتين منهم الى انجلترا لبث الشكاوى التى «الانشأ الا عن تعصب المسلمين على المسيحيين في مصر» ، وذكر ان الشكل الذى اتخذته حركة القبط هذه «مريب في ذاته مفض الى الظن بان الاقباط عولوا على ان يكونوا وحدهم امة مستقلة . وتلرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة ائكترا المسيحية الى ان يكون لهم في مصر ، وهم الاقلية الضعيفة ، حق السيادة على الاكثرية الاسلامية العظمى ...» . وذكر ان هدف المؤتمر (المصري) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم تكلم التعرير عن فكرة الاكثرية والاقلية في الجماعة السياسية ،

«الحظا الفاضح هو تقسيم الامة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا الى عنصرين دينيين ، اثنى اسلاويه واقليه فبقيه . لان مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية الى اجزاء دينية ، اى تقسيم الشيء الى اقسام تخالفه فى الجوهر . الامة باعتبارها كاننا سياسيا او نظاما سياسيا ، انما تتألف من عناصر سياسية كذلك . فايما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد اثنى عددا رائرا كان اكثرية ، وكان الآخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الاكثرية والاقليات فى الامة ، وليس للدين فى ذلك دخل . غير ان لكل امه دينها رسميا ، وذلك ضرورى بل مشغى من مشخصاتها . ودين كل امة هو دين حكومتها او دين الاكثرية فيها . على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الامة باعتبار المذاهب السياسية ، الى اكثرية واقلية كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة او كثرة . ولكن من غير المفهوم بالمره ان يكون فى الامة اكثر من دين رسمى واحد . وعليه فلامعنى للاعتراف باقلية دينية تعمل فى السياسة بهذه الصفة وتكسب حقوقا عامة اكثر من ان يخلى بينها وبين التينيم بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد» «ان الحقوق والرافاق فى مصر انما هى على الشيع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لاحد منهم على احد بسبب كونه مسلما او مسيحيا او يهوديا . ومن الظلم الصارخ ان يقع هذا الامتياز لفرد من الافراد او لمجموع من المجاميع بسبب انه على دين المصريين (الاسلام) او على دين غيرهم . وحسب العالم ماكان من جراء الانقسامات الدينية، فلانائى فى القرن العشرين لتجعل الاعتقادات الدينية اساسا للامتيازات بين الافراد فى الحقوق الوطنية» . وكانت احوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبفض الصحف تركت الناس تفهم ان حفظ بعض المراكز للأقباط فى مجلس الشورى هو للدفاع عن الاقلية ، فنتج عن ذلك اعتقاد بعض الناس ان الأقباط بصفتهم اقلية مسيحية يصح ان يكونوا بهذه الصفة اقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط واختلط الامر فى طمع بان يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص ، وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحي فى ظروف كون «المصريين اخوف ما يكونوا ان يرموا بالتعصب الدينى» .

«اشار التقرير الى دور المشرىن الاجانب «ولكن علاقتهم بالمشرىن الامريكان وبعض رجال الكنائس الانكليزية والجراند الانكليزية قد خدعهم كثيرا ، اذ جعلتهم يظنون ان فى طاقة الاحتلال ان يجعل مصر مسرحا للعداوات الدينية ، وان يجعل للاقلات الدنية امتيازات خصوصية بوصف انها اقلية دينية ، والا فان اولى الراى من الاقباط كانوا يكرهون الى عهد قريب ان يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم اقباطا» ، وان وصف القبط محمولهم بانهم اقلية واستنادهم على اخوانهم فى الدين من الامريكان والانكليز ، يدل على انهم يرمون المسلمين بالتعصب ، «ذلك صريح جدا بالرغم

من تطف خطبائهم في العبارات الى حد اكثر من التطف ، بل تصرّحهم في مؤتمريهم بأنهم عاشون مع المسلمين في غاية الوفاق . وليس من البعد ان التوفيق بين تصرّحاتهم في المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم (وهذا واقع) وبين الاشكالات التي اتخذوها لامعالمهم ... ينتج في عمومهم انهم وضعوا المسلمين في جانب ، واخذوا يسامون الادارة الانكليزية في مصر على الوظائف التي في يد المسلمين ، وهم يظنون ان المسلمين يكفيهم في كل هذه المساومة ان لا يرموا بالتعصب الديني ، ان يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع اخوانهم الاقباط ... » .

ثم انتقل التقرير الى مناقشة مطالب الاقباط ، وبالنسبة لعطلة يوم الاحد طلب المؤتمر رفض الطلب لاستحالة تمطيل المصالح ايام الجمعة والسبت والاحد لاصحاب الديانات الثلاثة ، ويكفي المسيحيين اجازة تأخيرهم في الحضور يوم الاحد . وان تشاك الانشطة والمصالح يجب توحيد يوم العطلة للجميع . والمسلمون من التجار يفلقون محالهم يوم الاحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة . وبالنسبة لوظائف الادارة العليا ، فليس في القوانين ما يمنع غير المسلم من الترقى لاعلاها ، ولكن وظائف مديري الاقاليم بالذات المحافظون « لم يشغلها الى الآن غير مسلم » ، رغم ان الاقباط يشغلون وظائف اعلى منها كقضاة محكمة الاستئناف وكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات . وتفسر ذلك ان « الحكام الاداريين يلزمهم كثيرا في تصريف الامور نفوذهم الذاتي اكثر من قوة القانون ... ان الرجل لا يتم له هذا السلطان على محكوميه في حكومة كالحكومة المصرية الا اذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة ، واقرب الناس الى ذلك من الحكام هم المسلمون » . لانهم مسلمون ، بل لان التعصب والتحيز لا يكون من شعار افراد الاكثية الدينية ... » ، والاقلية الدينية اذا احبت الا تغنى في الاكثية فهي تحتهد في اثبات ذاتها ، « ولاتفأ تعطى كل يوم مثلا جديدا على تضامننا ، ولقد يؤدي الافراط في التضامن الى الوقوع فيما لا يتفق مع نزاهة الحاكم ، وذلك امر يكاد يكون عاما في جميع الاقليات الدينية » ، وان وجدت امثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الاقباط وعدم تحيزهم . واذا كانت الحكومة تخشى في التوظيف للادارة العليا من افراط التضامن بين الاقلية ، فقد اثبت المؤتمر القبطي الاخر صدق هذه النظرة واعطاها برهانا على صحتها . وان الاقباط اذا يطالبون بتاكيد جماعتهم القبطية في التمثيل النيابي واستغلال ضريبة الخمسة في المائة ، وبقضاء قبطيتهم في الوظائف « انما يدلون بذلك على تدرعهم بالدرائع للاختصاص بالسلطة . وان ظنهم خاطيء في ان الاحتلال الانكليزي يمكن ان يرضيهم فيحمو تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة » . ونسبتهم العديدة لاجاوز ٤٣٪ و٦٠٪ و١٠٪ ، ونسبتهم في

نظارة المعارف ٦٪ ، وفي نظارة الداخلية ٥٩٦١٪ (١) (ونسبة رواتبهم فيها ١٤٠.٢٨٪) . وسببتهم في نظارة الحفانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ١٤٥) وفي نظارة المالية ٤٦٪ ، فضلا عن الصياف الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافا منهم خمسون فقط من المسلمين .

وبالنسبة مجالس المديرية والتعليم الأهلى ، فقد اباح القانون لمجالس المديرية ضرب ضريبة على الاطيان لانتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية ، وبعارض الاقباط فيما يصرف منها على الكتابيب . ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس فى القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم فى الكتابيب الا انها تدرس القرآن ، والكتابيب الاسلامية على المسلمين معظمها ، واصول التعليم فيها لاتزال دينية ، ويمكن انشاء كتابيب مسيحية صرف فى البلاد التى وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية فى كتاب واحد ، لان ذلك يفسخ للمناقشات الدينية فى اوساط لابرال يقرب عليها الجهل . واورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديرية ، ثبت بها ان حظ الاقباط فى التعليم يبلغ اضعاف ما يدفعونه فى ضريبة ال ٥٪ المذكورة ، فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧.٣ من القبط ، ومجموع الضرائب يبلغ ١٢٨٦٨ جنيه يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيه فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الامر بشأنها رغم انها ليست مجالا للشكوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٢٩ مسلم و ١٣٤٨ قبطى بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلم و ٥٤١ قبطى بنسبة ٢٤.٦٪ ، ونسبة الاقباط فى مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢.٦٢٪ ، ونسبتهم فى المدارس العالية ٢٩.٢٪ . ونسبتهم الاجمالية ١٧.٢٦٪ . وحتى فى المكاتب الاهلية التى يصرف عليها من ربع الاوقاف الاسلامية ، فان عدد التلاميذ فى مدارسها العشرى يبلغ ٤٥٥ تلميذا منهم ٣٥٥١ مسلما و ٨٦٧ من القبط و ٨٧ من اهل الديانات الاخرى .

وبالنسبة للممثل فى المجالس النيابية، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجارى وقتها ، لايسمح بتمثيل كل اجزاء الامة ، ولكن الاجزاء غير المثلة هى اجزاء سياسية وليست دينية ، واذا كان الاقباط يريدون تقليد القانون البلجيكى فى تمثيل الاقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الاقليات السياسية لا الاقليات الدينية ، وان الذى يريد الاخاء الحقيقي والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لاينبغى له ان يدعو الى بناء كيان سياسى للاقلية الدينية ، بل يجب عليه ان يحو الفروق الدينية بالمرة من الاعتبارات السياسية ... » ، وضرب التقرير امثلة لما يلقاه الاقباط فى الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة

(١) الرقم غريب . ولكن مكددا ورد بالجدول الملحق باعمال المؤتمر المصرى . ويبدو من التفاضل الواردة بهذه الجدول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والادارية الصغرى فى المديرية . وقد بلغت مثلا فى الغربية نحو ٧٠٪ وفى جرجا نحو ٨٩٪ .

المسلمين لهم ، اذ انتخب قبلى فى مركز قليب ضد اجد كبار الاعيان المسلمين وهو وكيل مجلس شورى العوايين ، وانتخب قبلى بمركز السنطة وكل باخيه مسلمون ، وانتخب قبلى بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز بنى مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز الفشن والناخبون ٣٦ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبلى بمركز ابو تيج والناخبون ٣٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبلى من نائين لمديرية الجيزة (الناخبون ١٧٣ منهم قبط) ، وقبلى من نائين لمديرية المنيا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطى) . وجعله القبط فى الجمعية العمومية ٥ اعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجملته ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائب بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لمُطَبِّع المؤتمر القبطى جعل الميزانية العامة مصدرا للاتفاق على جميع الموارد ، ذكر التقرير ان هذا حاصل بالفعل ، وانه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد فى مناقشات المؤتمر القبطى ، هو المحاكم الشرعية التى ينفق عليها من الميزانية العامة التى يساهم الاقباط فى ايراداتها ، فان وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والاقباط ، كسائل الاوقاف وتسجيل العقود وتقسيم الموارث ، فى مرفق عام ، وتزيد ايراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض فى السنوات الخمس الاخيرة يبلغ ١٧١ جنيه .

وبعد هذا الدفاع الهجوى المركز على مطالب المؤتمر القبطى ومسلكه ، اتجه التقرير الى اشاعة روح التهذؤة رافضا العنيف من ردود فعل الغالين من الجانب «الاسلامى» وميلهم الى التصعيد ضد الاقباط ، «هوا ان مواطنينا اخطاوا فى تقدير مطالبهم واخطاوا فى تقدير الحالة الحاضرة ، وما يجب ان تضحيه الافراد والمجاميع ايا كان لونها فى سبيل تعضيد الوحدة القومية ، فان الطريقة الوحيدة لتصحيح هذا الخطأ هى اقناعهم به واقناع الامة بوجوب التجاوز عنه . ان الامة يجب ان تبني علاقة افرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة اخرى ، ولا يتوافر ذلك الا اذا عاملت ابناءها جميعا بما تقتضيه المحبة والرحمة وما يؤكد التآزر على تحصيل المنافع المشتركة . فلنطرح ظهريا كل ماجاء فى مؤتمر الاقباط من دواى التفريق فى الوحدة القومية ، ولنوسع لآخواننا صدورنا ، ولنستاصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذى لحقها من اجراء ذلك المؤتمر .

» وانه من الخطأ ان تشبث العقول بتلك الفكرة التى انتجها مؤتمر الاقباط ، وهى فكرة محاسبتهم لآخذ مافى ايديهم من المصالح العامة ، لان فى ذلك مجازاة بهم على التفريق لان المسلم والقبطى كلاهما ابن الامة المصرية ، وكلاهما له الحق الكامل فى خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة ، وانهما لو رجعت الى نفسها لشعرت بانها تحن الى المسلم والقبطى على السواء .

بيست مصر قليلة الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها - حتى تسلمها عناصرها بما لا فائدة منه من النزاع على المراتز ، والتخاصم على شيء من الحقوق المتأفقه ، بل على الضد من ذلك ان لهذه الامة النهضة شئنا اجتماعية واقتصادية لا تكفى في تحقيقها مجهوداتنا ولا اضعاف واضعافها ، فان الرفى لا يجيء ولكنه نتيجة مناسبة مع عمل العاملين .

« وكان من الضرر على جامعة الامة ان تبين ظلمات القبط ، وتغضض الاكثرية جفونها على تلك الظلمات ، مع الفدره على انتدوع الى كشفها او كشفها بالفعل ، يكون من التهاون في حقوق الانسانية ، بل التهاون في حق الوطن ، بل التهاون في حق الذات ، ان تترك الاكثرية اقلية مهما كان وصفها مهضومة في حق من حقوقها ، لان مثل هذا التهاون من اكبر العوامل على اللعب بالتضامن الذي هو اساس الوجود القومي ... اما وقد ظهر بالبرهان ان افراد القبط متمتعون من الحقوق باكثر مما يتمتع به بقية الافراد الآخرين من المصريين ، فالواجب على الاقباط ان يرجعوا عن مزج المعتقدات الدينية بالمصالح القومية ، وان لا يجعلوا من جامعتهم الدينية جامعة سياسية خاصة . والواجب على المسلمين ان يعتبروا المطالب التي تشغ عن هذا الفرض كأن لم تكن . ويسر اللجنة ان تأمل بحق أنه اذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الاقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث يرقى الامة المصرية جميعها ، حتى يحق القول بان الدين لله ومصر للمصريين » .

ثم انتقل التقرير في ختامه الى قضايا « مصر المصريين » ، فتكلم عن « حالنا الاجتماعية » والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعى وخاصة تطوير التعليم ، وتكلم عن « الحال الاقتصادية » ، عن التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهي اجنبية على الاراضى بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، واثّر ذلك في تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثيرها بالأزمات العالمية (كأزمة ١٩٠٧) ، واقتراح انشاء بنك مصرى ، ينشأ بالموال المصريين المودعة بالبنوك الأخرى وينشئه الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى انتقريب بالجنة الاولى للمؤتمر ، فكان على طراز عال من الادب السياسى الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الفضب والحنو وأوما بالتهمة الى العناصر الاجنبية التي تفيد من الاثارة ، وناقش بعقل وهدهو بما توافر لديه من بيانات ، واحصاءات ، وفتح في الجروح لتلتئم على نظافة ، وامتنص سخط الساخطين وغلو المغالين في الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ الجامعة الوطنية ارتكز فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما في البحث عن موجبات التطور الاقتصادى والاجتماعى لمصر القومية ، داعيا الاقباط الى المشاركة من بعد في هذا المؤتمر « المصرى » .

وفي الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات في كل جلسة بين الحديث عن « مطالب المؤتمر القبطى » والحديث عن « موجبات التقدم للمجتمع

المصرى» . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الاولى ، وراد الحديث عن الثانية حتى انتهى المؤتمر جلساته بقرارات اقلها عن «مطالب القبط» واكثرها عن «مطالب مصر» . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمى ترجمة خطاب للدكتور اباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (ابطالى الاصل اقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان عنصر الجنس المصرى كلها من اصل واحد» . ثم تحدث محمود ابو النصر حديثا عنيفا عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هذا المطلب الى مايقصده بعض الطامعين من زعماء القبط الى مخالفة الشعور القومى ومنارة المسلمين بشعار دينى مسيحى غايتة البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمى تدريجيا . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية فى الحركة القبطية» فطمان الحاضرين بأن الحركة الراهنة هى كالعاصفة الرملية يتلونها الصفاء ، وقال «أرجو ألا تكونوا قساة على ما فرط من اخواتكم فى الوطنية وان لا تكونوا ضعافا امامهم» وأن من لم يسلم من القبط ظل فى عزلته ، واخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت اوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها وسرعان مايقفون فى صفوف القوى اذا لاح لهم منه أمل فى نصرتهم ولو كان اجنبيا فاتحا مستعمرا ..» ، لم ذكر ان الاقباط «الينا اقرب منهم الى المسيحية الغربية» كما اننا نحن اقرب اليهم فى الوطنية منا الى كثير من المسلمين فى الافطار الثانية ...» ، «انهم مازالوا منذ ايام الروم الى هذه الايام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصبية خاصة لاتشعر فى صميم قلبها أن البلاد بلادها ولا تتخذ لها فيها قاعدة سيز ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة» . ثم أشار الى نقطة هامة وهى ان المؤتمر القبطى كان موجها فى أحد حديثه «الى السير غورست الذى لم يرضهم باعلائه أنهم حاصلون على ما فوق حقهم» . وانتهى بان علاج الامر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفریق فى الحقوق .

وقد اشار صالح حمدى حماد فى الكلمة التالية ، أن الاقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن عز عليهم ماذكره المعتد البريطانى الدين غورست من أن لايخيف واقع على الاقباط . وتحدث عن الصيغة الاسلامة للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطى ، ومسلك الصحف اذ تظعن الصحف القبطية فى المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكيل الصحف الاسلامية الطلائع للاقباط ، ويخرج الهزلى منها عن حد اللوق السليم فى انتقاد الاقباط : «مما يوسع مسافة الخلف ، وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطنى باللود عن مصالح الفريقين معا ، وان الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم معاملنا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة ابراهيم الفزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الاقباط» ذكر بها «لقد تنبه لتلك المضار اغلب مواطنينا الاقباط فلم يشتركوا فى المؤتمر القبطى مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها أدرك غبطة البطريك ، ذلك الرجل العظيم الذى عرك الدهر زمنا فتجلبت

له الحقائق ، فنصح القائمين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه في مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصحه ..» ، وان ملك الانجليز تكلم عند تنويجه عن الصيغة البروتستانتية لبلادهم رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الاولى من رجال المؤتمر القبطي ان يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذي اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم أخنوخ فانوس ، وان سياسة التوظيف تقوم على الكفاءة وحدها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالامالي كالمديرين والامورين خشية تحيز اهل الملة للتمسك ان تولوا منها وظيفة .

وبالجلسة الثالثة ، تكلم احمد عبد اللطيف من «الاقلية الدينية والمجالس النيابية» . فاعلن تشجيعه لقيام الاحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن «لا تقبل ان يكون في مصر حزب سياسي يجمع شتات الاقباط ، امام حزب اسلامي يجمع شتات المسلمين لا تقبل ابدا مايرمى اليه مؤتمر اسيوط من جعل سياسة هذه الامة مبنية على الفوارق الدينية ... فليكن مبدؤنا ... لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائدنا جميعا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء» ، وهاجم خطباء مؤتمر اسيوط الذين ينادون ظاهريا بالاخوة بين الاقباط والمسلمين و «لا يريدون للاقباط الا ما بقى بيد المسلمين» . وارجع اسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين وتسامح الحكومة ، والى اقراء المرسلين البروتستانت ، والى توهم الاقباط ان الانجليز سينصرونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسئوليتها حق التقدير . وذكر ان الحكومة وضعت اساس «الجامعة القبطية» ، اذ تركت لهم اوقافهم وربت لهم محاكمهم وخصتهم في مجلس الشورى بثلاثة مقاعد . «اما المرسلون البروتستانت فانهم لما ارادوا نشر مذهبهم بين الاقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فعملوا يفهمون الاقباط بان دخولهم في هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتعصب هذه الدول لهم على المسلمين» ، واما عدم تقدير المسؤولية فان القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الاقباط امتلات جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية في نفوس بعضهم بانتماهم الى دول اجنبية ... لم يفكروا لا في الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي ..» ، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرت به من ويلات على اوربا ، «فانتم ترون ايها السادة - ان الاحزاب السياسية قد قامت على انتقاض تلك الاحزاب الدينية التي لقيت اوربا من احوالها مألقت ، فهل يريد اخواننا الاقباط ان تنقهر الى القرن السادس عشر لنعمل تقيض ماعمل السلف ...» ، وذكر ان الاقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفي مصر ٢٣٣ عضوا بالمجالس النيابية منهم ١٠ من القبط ، اى اقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية «والفارق ضئيل على كل حال» . ولاحظ ان التواب الاقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون اينما اندمجوا مع المسلمين ، ودلل على الوضع الاول بمديرتي جرجا واسيوط ،

وعلى الوضع الثانى بمديرية المنيا ، وأن ليس من مصلحة الاقباط التمثيل النسبى ، لان الاغلبية العظمى فى جانب المسلمين دائما ، وفى السياسة تتبادل الاحزاب اوضاع الاغلبية والاقلية ، اما فى الدين فلا مطمع للاقلية أن تصير غالبية . وختم كلمته بقوله «للاقباط فى كلمة (مصرى) جزء شائع فى مجموع حروفها ، لهم فى كل حرف منها نصيب . اذا قرأت هذه الكلمة قراتها (مسلم) وقراتها (قبطيا) ، ولكنك اذا فصلت للاقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لايقرا ولايفيد» .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويز عن «جعل الخزانة العامة مصدرا للاتفاق (على جميع المرافق المصرية على السواء) ، ناقش مطالب مؤتمر الاقباط فى هذا الشأن . ثم تلاه ابراهيم الهلباوى عن «استناد الوظائف للاكفاء» ، فعمل على تفنيد مايدكره «الاقباط» من انهم كانوا يتمتعون بالمساواة فى تولى الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه حتى جاء الاحتلال البريطانى فحرمهم منها ، وجهد الهلباوى فى اثبات أن الامر على العكس من ذلك ، كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطانى فى مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال ، وذكر أن هذا الوضع الذى يفسع الاقباط به مسائلهم ، يعنى أن الحكومة وهى اسلامية محضة لا نفوذ عليها للاجنبى المسيحى ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا أن الانجليز أميل الى المسلمين وأبر بهم منهم بالاقباط ، وأن القبط يقضون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب بدحض هذه الفكرة التى «تستفز عطف الانكليزى والمسلم معا... ليستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الانكليزى» .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين فى الشؤون الاجتماعية المصرية ، لم ترد فى أى منهما أية اشارة الى موضوع الاقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطى . أولهما تقرير باحثة البادية «فى وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية» والثانية تقرير لمحمد أبو شادى المحامى من «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم واصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم فى مصر وحظ المسلمين والاقباط منه» (كان تقريراً بالغ الطول تناوب على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمى ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديداً على الاقباط ، رفض فيه ما أسماه زعم الاقباط أنهم اكثراً من المسلمين ، وذكر أن المصريين جميعاً مسلمين واقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتصادهم وأثلاثهم العظيم وامتزاجهم كأمة واحدة فى جميع الصفات والعادات ، والاخلاق ، ثم اتكر أن الاقباط ساهموا فى نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودلل على ذلك بظلو بعثات محمد على وخلفائه حتى اسماعيل من القبط ، وغم اشتراك المسلمين

والجركس والارمن وغيرهم في هذه البعثات ، وخطو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريبا ، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم أورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط في المدارس الحانية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة أو الكنائس الأهلية أو مدارس الأوقاف والكتاتيب . ثم طلب في النهاية قصر تعليم الدين في مدارس الحكومة على الدين الاسلامي وحده وإبطال تعليم الدين المسيحي بها .

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر الى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدث على الشمس عن « التعليم العملي » ، دعا فيها الى انشاء مدارس صناعية وزراعية عملية وازدانة هذه المواد الى الكتاتيب ، وختم كلمته بقوله « اني لا اريد ان اعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعوا الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا ، ثم ينقض هذا الججمع الذي يمثل الثروة والعلم في مصر ، بدون ان ينظر في المسائل الحيوية التي ترقى بلادنا » . ثم تحدث ابراهيم رمزي عن « الصناعة في مصر » بدهاها بقوله « سلام على المؤتمر المصري لا لانه مؤتمري ديني اسلامي قام ليشد أزر هذا الدين ويقوى عصبته ويبين للناس اصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الاديان التي يدب بها المصريون ، بل لانه اجتماع عام مصري يبحث في امور الدنيا لم يسبق له مثيل في بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن وأهله بالخير العظيم اذا احسن المجتمعون صنعا » ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التي تعتبر الشكل التنظيمي الاقتصادي الذي يمكن من جمع امكانيات التمويل ، وتحدث عن « شركة التمدن الصناعي » وانشائها وطريقة معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم في اسهمها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعي لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الأجنبية ، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية ، وخفض الرسوم على المواد الخام تشجيعا للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصغار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المحامي ، فتحدث عن « ترك يدع الآثم والمقابر » والعادات البالية ذات الأثر الاقتصادي الضار فيما تؤدي اليه من اتفاق للمال فيما لايقيد . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريرا « في الإصلاح القضائي » ، ثم عبد الخالق مدكور عن « وسيلة التجارة والصناعة في مصر » دعا الاغنياء ان يسحبوا اموالهم المودعة بالبنوك الأجنبية ويستغلوها في تأسيس شركات تجارية .

وبدأت الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاويش عن « وجوب مراعاة احوال الزمان والمكان في تطبيق احكام الشريعة الفراء » ، دعا فيها الى

تفتيح ابواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التى القاها عبد العزيز فهمي عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصرى من جراء الاقتراض من البنوك الاجنبية وما يهبطه من فوائد عالية ، وان علاج هذه المشكلة هى انشاء مصارف وطنية للاقتراض وجميعيات تعاونية زراعية ، لتنفذ مصر من الاحتلال المالى ، الذى هو اشد وطاة من الاحتلال العسكرى ، ونبه الى خطر الدين العقارى على الثروة العقارية ، ودعا الاغنياء الى شراء اسهم وسندات الديون الحكومية (الدين الموحد) . ثم تكلم عمر لطفى عن « التعاون المالى والنقابات » فاسهب فى شرح اهمية النظام التعاونى . وتجارب مصر والدول الاخرى فى هذا الشأن . ثم محمود ابو النصر الذى تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية - مستودعات التأمين » شرح فيه اهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفى الجلسة ذاتها تحدث احمد لطفى المحامى عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الامة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توثيق الروابط بين عناصر الامة لا يقتصر على المسلمين والاقيباط ، وذكر ان « من اهم مطالب المؤتمر ان يبحث فى الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين ، وذلك حتى يعيش الناس فى مصر بسلام ولايشغلهم فى اتفاقيهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالجها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والاقيباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم . بان يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان العصبية ، ومراقبة التبشير وان يكون « الطعن على دين الغير مجرم معاقب عليه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف - سواء قبطية او اسلامية - مايفضى الى الاثارة والمنازعات الدينية ، وان يعمل القبط قلبا وقالبا على الاندماج فى مجموع الامة ، فلا يتخلدون اندية وجميعيات خاصة بهم ولا يستهذفون احتكار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهن عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد على علوبة عن « الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية » ، ثم احمد الانفى عن « حالتنا الاقتصادية الزراعية » والديون الزراعية العقارية الخ ..

انحصرت جلسة الختام السادسة فى مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ، الاول عن مطالب القبط ، والثقسم الثانى عن اقتراحات المؤتمرين وغيرهم (وهى عن اللجنة التنفيذية ، والتربية والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، المسائل الاقتصادية ، اقتراحات اخرى) .

وبالنسبة للقسم الاول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلى :-

(١) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الامة المصرية هى فى مجموعها كل لا يقبل التجزئه فى الحقوق السياسية ، وانه

مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة فى عقيدتها ، فإن للحكومة المصرية ديناً رسمياً واحداً هو الاسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما فى مصر عطلة يوم الاحد او غيره من الايام ، وتقرير الاقتصاد على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(ج) نار النقاش حول الكفاءة العلمية والإدارية والخلقية كقاعدة للتعين فى وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعيين حسب النسبة العددية ، وطالب آخر أن يكون التعيين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ، فاجاب عبد العزيز فهمى « الامة المصرية كل لا يقبل التجزئة » فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعين ، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات ، وقال الشيخ على يوسف أنه مع سبق تقرير ان الحكومة اسلامية ، فإن جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة . وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالى فلا يعين مدير قبطى ، وقال الشيخ جادوى أنه يصعب ان تنال الاقلية ثقة الاكثرية لميل الاقلية الى تعصيد طائفتها . ثم تقرر بالإجماع أن تكون الكفاءة هى قاعدة التعيين . كما وافق على « ان القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول - ولفت نظر الحكومة الى تحقيق أسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الاقباط مع وجود الاكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين ... والسعى لدى الحكومة لاعادة اللجنة المستديرة بنظارة المعارف لامتحان طالبي التوظف حتى لا يقع مثل هذا الفين مستقبلاً » .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة خاصة بها ، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعاً بين المصريين « وأن تكون للكفاءة العلمية حظ اوفر فى المجالس النيابية (مقصود به اسقاط النصاب المالى لجواز الترشيح فى المجالس النيابية) .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ماتجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة ال ٥ ٪ ، وتقرير ان الاقباط متمتعون فى التعليم بجميع انواعه باكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون من الضرائب .

(و) رفض مطالبة الاقباط الحكومة بصفتهم الدينية أن تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثانى ، فقد حاول المؤتمرون أن ينشئوا من المؤتمر تنظيمًا دائماً ، بدرجة أن تنفذ قرارات المؤتمر بقسميها يحتاج الى لجنة دائمة تباشره ، وقد انطقت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة عشر عضواً اقتراحاً ليقرر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية كجنة تنفيذية تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء ، وأن تنتخب لها مجلس ادارة ، وأن تضم اليها من تؤمل فيه

المساعدة في مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة يضم أعضاء جدد إليها كان مقصودا به منحها الصلاحية للانفاسح في عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية في صدر اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم ووفق على الاقتراح السابق بإجماع المؤتمر عدا عشرين عضوا .

وقدم المؤتمر ١٣ اقتراحا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١٥ اقتراحا حول المسائل الاجتماعية كالملاجيء والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها أو إحالتها الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١١ اقتراحا حول المسائل الاقتصادية ، أولها انشاء مصرف وطنى مصرى برؤوس اموال مصرية ، فقبول بالتصفيق ووفق عليه بالإجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء فى تنفيذه . والقرار الثانى من حماية الاهالى من الربا الفاحش ، والسادس من تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع من انشاء مستودعات التأمين . والثامن من انشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريف الجمركية وخفض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادى عشر «السعى لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض اثناء العمل وتحديد ساعات العمل وانشاء محاكم للفصل في المنازعات بين العمال واصحاب العمل» . ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الرى ونشر التعليم ببلاد النوبة ... الخ .

والملاحظ انه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الاحد ، فان جوهر قرارات المؤتمر المصرى (الاسلامى) يعاثل قرارات المؤتمر القبطى في جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطلق الوطنى في رسم سياسة الدولة وبناء اجهزاتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الاحد ، فقد اتت اشارة تقرير المؤتمر الى انها مطبقة فضلا على المسلمين انفسهم في بعض مجالات النشاط الاقتصادى ، اتت دليلا على نظر المؤتمر الى هذا الامر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر الى الدين في ذاته . وبالنسبة للتمثيل الثنائى كان اقتراح المؤتمر هو تقريبا ذات الاقتراح الذى طرحه مرس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعات الكفاءة العلمية ، الامر الذى يؤكد أن هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقيّة والاجتماعية لا من الوضع الطائفي . كان لطفى السيد وعبد العزيز فهمى والمكباتى وغيرهم من المستنيرين اثر كبير في نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطنى ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير أن يقود دفعة المؤتمر الى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدة التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره الدكتور محمد حسين في تعليقه على الشقاق الطائفي والمؤتمرين السابقين ، اذ قال (٢٥) ، « لم تكن هذه المحنة شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين ، وكانت تنفيسا شفا النفوس .. وفرصة لتصفية ما بين الاخوين من خصومه وعلاجه بطريقة صحيحة ، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابا أن يكون عنيفا قاسيا خشنا في بعض الاحيان ، فقد انتهى باعتدار كل منها لصاحبه على كل حال .. لذلك نستطيع أن نقول ان هذا الشر المستطير كان نقطة البداية في خير عميم . واذا كان من الحق ان هذه الخصومة كانت قمة العنف في النزاع الذي ينلر بتصدع الجامعة المصرية ، فمن الحق انها كانت في نفس الوقت الميلاد الحقيقي لفترة الوطنية المصرية » .

المراجع

- (١) محمد زغلول : عباس محمود العقاد ص ١٣٥ .
- (٢) مذكرات محمد فريد المنشورة في كتاب: « كفاح شعب مصر » لـ محمد صبيح .
- (٣) الأديب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ١١٦ - وهو كتاب مفيد جداً في هذا المجال .
كشفت من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة وأتى منها بمقتطفات كثيرة وتتنوع الممارك الصحفية في هذا المجال بجهود كبير .
- (٤) أدب المقالة الصحفية في مصر . الجزء الثامن : عبد اللطيف حمزة . ص ٦٧ .
- (٥) محمد فريد : عبد الحمن الرفاعي - ص ٨٥ .
- (٦) مذكراتي في نصف قرن - الجزء الثاني ، النسم الثاني ٠٠ أحمد شليق - ص ٢١٢ .
- (٧) إراجع كتاب الأدب القبطي : محمد مسيد كيلاني ، خاصة الصفحات ٨٣ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣٦ .
- (٨) نشر البرنامج في مجلة - الطبيعة - عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .
- (٩) الأقباط في القرن العشرين - الجزء التساني : رمزي تادرس - ص ١١ - ١٢ .
- (١٠) المرجع السابق ص ٧ .
- (١١) المرجع السابق ص ١٥ .
- (١٢) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، ص ٨٠ - الخ ، ديوان عبد الرحمن شكرى ص ٤٠ الشوقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .
- (١٣) المرجع السابق - محمد سيد كيلاني ص ٨٦ - ٨٧ .
- (١٤) محمد فريد : عبد الرحمن الرفاعي . ص ٥١ .
- (١٥) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ .
- (١٦) الأمانى الوطنية والمشكلات المصرية في الصحف الفرنسية : د . محمود نجيب أبو الليل ص ١٣٦ - ١٣٩ .

(١٧) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤

(١٨) يراجع في ذلك : مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١٠ ، ردود على مطالب القبط الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ص ١٠٢ - ١٠٥ • الأول توفيق حبيب - تذكار المؤتمر القبطي ، الأول ص ٣٤ ص ٣٥ ، ص ٣٦ •

(١٩) مذكرات قليني فهمي • ص ١٠٨ - ١١١ •

(٢٠) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ •

(٢١) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٦ •

(٢٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٦٩ - ١٠٠ •

(٢٣) ردود على مطالب القبط • محمد أبو شادي ، محمد فريد : عيد الرحمن الرائع بالنسبة للثواروف السياسية السامة لعامي ١٩٠٩ - ١٩١٠ •

(٢٤) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٤ •

(٢٥) تذكار المؤتمر القبطي الأول ص ٦٤ •

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣٣ - ١٠٢ •

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ •

(٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ •

(٢٩) ، القباط ومسلمون • جاك تاجر ص ٢٥٢ •

(٣٠) مذكرات قليني فهمي • الجزء الأول ص ١١١ •

(٣١) مذكراتي في نصف قرن • الجزء الثاني • القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٥ •

(٣٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول • ص ٢٩٢ • الخ •

(٣٣) تذكار • المرجع السابق ص ٢٩٧ - ٣٠٢ •

(٣٤) المؤتمر المصري الأول • مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول للمنقد يهليوبوليس

(من شواحي الناصرة) • من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩ (٢٩ ابريل سنة ١٩١١)

الى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ مايو سنة ١٩١١) • للطنبة الأميرية سنة

١٩١١ • وهو المرجع الذي استندنا اليه في مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقا للعرض الوارد في لثمن

(٣٥) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر : د • محمد حسيب - ص ١١٩ - ١٢٠ •

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل في حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات في مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين في هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومي ، وأنه بقدر ما يحصل من تقدم في بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، بقدر ما تختفى الصفات الشخصية والخصائص الذاتية في تكوين هذه المؤسسات وفي نشاطها ، وقد سبقت الإشارة ، الى بعض الأسس العامة للتكوين الحضارى والتاريخى للشعب المصرى بشقيه ، وهو التكوين الكامل الذى سمح باندماج عنصرى الأمة وبناء الدولة الحديثة في سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرا من الشعوب الأخرى في ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخى كالهند مثلا . كما سبقت الإشارة الى أن هذا التكوين التكاملى قد أستطاع أن يصمد ضد محاولات التفرقة والشقاق ، التى عمل على إثارتها كلا من الاحتلال البريطانى وحكومات الاستبداد ، وبقايها نظم المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات . كما سبقت الإشارة الى خيط التطور القومى فى الفكر السياسى المصرى مثلا فى الكتابات السياسية والواقف السياسية لاعلام الاستنارة المصرية فى 'خواتيم القرن الماضى وفوائج هذا القرن ' . وإذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسا وطيدا في التكوين القديم للشعب المصرى والترايط . التاريخى القوى بين مجاميعه ، فقد دل التاريخ الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديموقراطية ، وبالبناى الديمقراطى لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهنة

بالفهم القومي للامة وبالتحقيق الفعلى لهذا الفهم من خلال المبادئ الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الاساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جيمور اقباط مصر ، ووقوف غالبينهم ضد محاولات التفرقة ، سواء اتت من جانب بعض القبط او بعض المسلمين ، والى التجاوب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالى من الدراسة ، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية فى مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للاقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة فى دوام السيطرة على مصر .

أولا :

اول ما يلاحظ فى هذا الشأن ما سجله (ليدر) فى كتابه « الأبناء المحدثون للفراغة » الذى اتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨ ، ذكر ليدر انه قبل الاحتلال البريطانى ، لم تكن مناصب الحكومة المصرية - ولا المناصب الكبيرة فيها - موصدة الابواب فى وجه القبط ، وان التاريخ الاسلامى يحمل امثلة تظهر بجلاء ان الدين لم يكن على الإطلاق عائقا يمنع توظيف الاشخاص الأكثر كفاية فى اعمال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وانه تحت حكم الخلفاء والممالك كان القبط يرقون الى أعلى مناصب المسؤولية فى الدولة ، باستثناء الجيش والولاية . ولم يسمع فى عهد على ان اقصى أى شخص اثبت كفاءته ، قبطيا كان أو يهوديا ، وفى عهده أيضا عرف كثير من القبط عينوا مديريين للمديريات . وفى عهد سعيد واسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية ، وعين منهم اسماعيل فى مناصب « المدعى العام » فى المديريات ، وهى مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العربية رقى قبطى لوكالة وزارة الحفانية .

ويذكر المؤلف ان القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسلطة فى مصر ، كان من القبط يشغل مناصب عليا فى الدولة ، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى اكثر الرؤساء القبط من الادارات ، وقل عددهم بالتدريج فى مناصب القضاء . وكانت عليه اقصائهم وغلق ابواب التعينات الجديدة امامهم فى الوظائف الكبيرة ، هذه العملية القت بالقبط فى حالة من الياس والفقر . ويذكر انه سمع امثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الاستاذ سايس يقول فيها « عندما عرفت مصر اول مرة ، فى ايام ما قبل الاحتلال ، لم يكن موجودا العداء الدينى بين القبط والمسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين (١) » . ويقول انه هو نفسه - قبل الاحتلال بسنة أو اثنتين - رأى كنائس قبطية يبنيتها المسلمون ، كما رأى مسجدا بناء مالك قبطى ، وانه لم يفشل قط فى رؤية التلاميذ الاقباط فى المدارس للمائلة التى يبنيتها المسلمون . ويذكر ان

الحجج التي يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هي بعينها الحجج التي قدمها الإنجليز وعملوا على ترويجها ، فهي ليست فكرا أصيلا لدى المسلمين . ومن أهم ما يلاحظ أن « لينر » بدأ حديثه هذا بقوله : إن الإنجليز في مصر نظروا الى القبط فيها بذات النظرة التي ينظر بها الأوروبيون الى اليهود في بلادهم (٢) .

وتحكي السيدة بوتشر في كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلتقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين في الجيش بعد أن اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الإنجليزية في مصر أن القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر في كتابها عن فكرة أن القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وأنه منذ مجيء الاحتلال البريطاني تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المنزع ، تحدثت عن ظلمات القبط في عهد الاحتلال قائلة أن هذه الظلمات صارت تتمثل في تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت أن هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالإنجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة في إقصاء القبط . ثم ذكرت أن أحد الإنجليز أتى مصر ولديه عزم مسبق في ألا يستخدم إلا المسلمين ، وأنه حمل هذا العزم في التطبيق ونقله (٣) . وورد في الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر أن المؤلفة تعنى بهذا الإنجليزي « اللورد كرومر » (٤) .

ويذكر قريبا قص ميخائيل في كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » ، « أن مسألة ظلمات القبط ليست جديدة ، وهي في شكلها الحالي ترجع الى الأيام الأولى للاحتلال البريطاني .. اننا لا نطالب بإنصاف ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل في الثمار التي نجت من النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال) » وذكر أنه في عهد الاحتلال أترك على القبط شغل الوظائف التي كانوا يشغلونها من قبل و « أن القبطي فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق في مصر . وهو في خطر يومي من أن يفقد القليل الباقي » (٥) . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولي القبط الوظائف الإدارية قبل أن تنشر السلطات البريطانية فكرة أنهم غير أكفاء لهم » أن الأسباب التي أوردتها المؤتمر الإسلامي في هذا الشأن هي ذاتها الأسباب التي ذكرها جورست المعتمد البريطاني في تقريره (٦) . وركز معظم اهتمامه في مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

في ضوء هذه الشهادات التي ذكرها كتاب إنجليز أو قبط ، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطاني بهم مما أوردته في كتابها (مصر الحديثة) . وقد وضع كرومر هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الإنجليزي » . وقال أن هذا التساؤل مفيد وهام ، وأن الرجل الإنجليزي شديد الثقة بقضيته وبالأمر النهائي لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة إلى

العقبات التى فى طريقة والى من يرغب فى صداقتهم ، والى نشاط العناصر المعادية له فى المجتمع المصرى ، ثم يتساءل : من أقدر على محاربة الانجليزى من الجماعة التى ترتبط به برباط الدين والتى قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة ولكن مادامنا نتعامل مع الشرق غير المنطقى ، فلا يجب ان نندعش اذا وجدناها خاطئة ، فالحقيقى ان القبطى.. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزى . وذكر ان السبب فى ذلك ان القبط كانوا ينتظرون من الانجليز - بحكم الجامعة الدينية - ان يميزوهم فى المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرتضوا هذا التمييز الذى يتناقض مع « العدالة » ، وان القبطى يفهم العدالة بمعنى خاص هو ان يتميز عن غيره . وأشار كرومر الى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين وأحلامهم محل القبط فى الادارات ، وبرر ذلك بأن الانجليزى وجد - فى الأيام الأولى للاحتلال - ان القبط عامة غير أصدقاء له ، أنهم كانوا يتبعون فى أسلوب الادارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرسون على كتمان اصولها ، وقاوموا الإصلاحات الحديثة . إلى ادخلها الانجليز فى هذا الشأن : ثم انه بعد أن استطال أمد الاحتلال بدأ القبط يعترفون بمزايا الادارة البريطانية ، وأن بطرس غالى أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفى صدد تفاؤل كرومر من « اصلاح القبط » أشار الى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التى أنشأتها (٧) .

وأهم ما يلاحظ هنا ، ان السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية فى البلاد التى احتلتها الانجليز ، كانت تتميز باللونة الشديدة . وأنه اذا كان من المعروف ان السياسة الاستعمارية التقليدية تحصل عامة فى جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكنوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك إثارة الشقاق الدينى أو القومى بين الجماعات البشرية المختلفة فى أى بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملحوظ ان الانجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف - على ما سيبين - ولكن بغير حرص على أن تكون وسيلة إثارة الشقاق هى الاعتماد على الأقلية . وفى الهند مثلا ، يذكر نهر ان السياسة البريطانية كانت « تجرى على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » . ولكننا اتبعنا فى ذلك أساليب مختلفة ، فبعد ثورة ١٨٥٧ اعتبرت المسلمين فى الهند أكثر نصلا وأكثر خطرا عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لا تزال تراودهم . ولأنهم عرّفوا عن الثقافة الانجليزية ، فعملت على إقصائهم من وظائف الحكومة وأتمدعت على الهندوس الأكثر وداعة . فلما أقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفهم الروح القومية ، ولما بدأت هذه الروح تغذى الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية ، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على أن تخص

المسلمين بحظوظها لتبدهم عن الحركة القومية الجديدة ، واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعمت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التي اتخذت صيغة هجومية تضالية .. » وقد ذكر فالتين كيرول في كتابه « اضطراب الهند » (سنة ١٩١٠) « لعله يمكن القول بثقة أنه لم يسبق لمسلمي الهند أن ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطالبهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطاني ورسوخه واستمراره » (٨) .

وبالنسبة لمصر ، فإن حديث كرومر يفهم منه أن النهج الذي « يبدو صحيحا » هو تخالف الحكم البريطاني مع الأقلية بسبب بوجهة أقلية ، وبسبب ما يجتمعها بالاحتلال البريطاني من أواصر الدين الواحد . وأنه مما يفيد الاحتلال أن يعمل بهذا على إثارة التفرقة الطائفية وأن يكون له من هذه الأقلية (قاعدة سكانية) تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية . ولكن هذا الذي « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرح كرومر ، فلم تعمل على أن تجلب إليها قبض مصر منذ بداية الأمر ، وأرجع كرومر السبب في هذا العدول إلى أمرين هما « لا منطقية الشرق » و « العدالة الأنجليزية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه أن الأمر ليس أمر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين النوام ، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط ترتبط ببعثات التبشير الأمريكية ، وفيه من المسلمين الأغنياء تعلموا في المدارس الأجنبية . وإذا كانت لا منطقية الشرق التي ظهرت أيضا في الهند بعد ثورة ١٨٥٧ باقصاء الأقلية المسلمة ، فإن لا منطقية الشرق لم تعد تظهر في الهند في أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يعتمدون على المسلمين ، كما لم تظهر في بلاد شرقية أخرى مثل فلسطين . والمهم في حديث كرومر السابق ، أن الاحتلال الأنجليزى لم يجد ترحيبا من القبط عندما بدأ ، وأن السياسة البريطانية بادلته ذات الموقف .

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع إلى سببين أساسيين :

أولهما : أن السياسة التقليدية في الاعتماد على الأقليات ، تكون انجح ما تكون في البلاد التي تستمر فيها الخلافات الطائفية - دينية كانت أو قومية - بين المجموعات الأساسية من سكان أى بلد . وإذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا أية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فإن ما يمكن الجزم به في سر ويغير نزاع ، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه في بلاد أخرى ، ولا كانت بالدرجة التي تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجيء الاحتلال . ويمكن هنا الإشارة إلى ما نقله « البرت حوراني » في كتابه « الأقليات في العالم العربى » من أن الأقباط مصريون كاملون كغيرهم المسلمين ، وأن لهم ذات

الانتماءات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة ، وأنهم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا قط أن يرموا بثقلهم مع الانجليز كحماة لهم ضد « السيطرة الإسلامية » ، وأنه إذا كان صحيحا أن أفرادا من القبط يتعاونون مع الانجليز . فإن الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطنى تم مع الوفد . ويذكر حورانى أنه من المحتل أن يكون السبب فى هذا الموقف يرجع الى أن القبط تحققوا من أنه عاجلا أو آجلا سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين (٩) . على أنه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير أن الانجليز كانوا فى العشرات الاولى من سنى الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم فى مصر وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة فى العالم ، انتشارا لا يبدو وقتها أنه كان سيتقلص فى مدى قصر . كما أن السبب الذى يسوقه الأستاذ حورانى لا يفسر أن كثيرا من العناصر السياسية ذات الدكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطانى القبط على هذا الموقف ، كما وجد أنهم يشغلون من وظائف الدولة - باعتراف الكثيرين - مناصب كثيرة بغير أن يسبب ذلك سخطا وتدمرا شديدا بين المسلمين . وادى هذا بالسياسة الانجليزية الى أن تعمل عن المنهج التقليدى وجذب الاقلية اليها ، الى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا فى المدى الأطول نسبيا .

وتمثلت هذه السياسة ، فى أن تعمل السلطة البريطانية - من خلال الحكومات المصرية التابعة لها - على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدرج ، وأن تثير فى العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير «العدالة الانجليزية» التى أشار إليها كرومر ، والاحساس بالفوارق الدينية ، وحق «الافلية» فى المناصب الرئيسيه ، مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من العنصر القبطى جزاء مالم بيد من صداقة لهم ، ويعتمدون على جاليات واقليات أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن تثار مشكلة «اضطهاد القبط» أو «استبعاد القبط» ، وتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الذاتى لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم تثار المشكلة فتتدخل لملاجها لصالح القبط لتظهر بظهر من يجمعهم من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالانجليز فى بداية الاحتلال ، أنهم مع الوقت « بدأوا يفهمون أنهم يجب أن يعتمدوا على قدراتهم الخاصة .. » ثم تحدث عن بطرس غالى كمثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمصروف أن بطرس غالى كان من غلاة التمسعين للانجليز بين الساسة المصريين ، فكان هو المثل الذى يقدم القبط إشارة الى أن طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرا من شقاق بين القبط أنفسهم ، بين اتجاه الكنيسة الذى كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمى ابنى تقليص نفوذ البطريرك لصالح المجالس المحلية ، وذلك في نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة عديدة منها ما يرمى الى اضعاف نواة التجمع القبطى الدينية ممثلة في سلطة البطريرك ، والنواة التى ترمز الى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الراهمة الى تفتيت هذا التجمع الدينى . وايا كان المفسون الحقيقي لكل من الاتجاهين ، فقد كاد أن يكون من اثاره بلور بدور الانقسام بين القبط . وكان بطرس غالى على رأس الاتجاه المناوئ للبطريرك ، وأدى الصراع الى نجاح هذا الاتجاه في أن يستصدر قرارا بنفى البطريرك وتجريدته من سلطانه مدة زادت عن العام .

وبعد ان لاح في الافق أن بلور «مسألة قبطية» تتشكل ، عمل الانجليز أن يظهرها بمظهر المدافعين من «الاقليات» في مصر ، وخاصة عندما نشبت ثورة ١٩١٩ ، ولكن باءت المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطنى الصارم الذى اتخذته جموع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التى اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادته في هذه المسألة .

تأثيرها : لم تكن مصر قط مقصورة الاثر على نفسها ، او منفصلة في حدودها الإقليمية تأثرا وتأثيرا . وكان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ ديني ذو فاعلية ، وكانت مركزا للاشعاع الثقافي والديني ومهبطا للدارسين في الزهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمى الهند والافسان وشمال أفريقيا وغيرها . ولاشك أن ادرك الانجليز أن أية سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلمى» مصر ، ستترك اصداؤها في نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصرا من عناصر العرقلة في وجه النفوذ البريطانى والسياسة البريطانية لدى الأمم الشرقية الأخرى ، التى تدبى غالبية شعوبها بالاسلام . والمعروف أن الانجليز لم يحتلوا مصر لداتها فقط ولكن لرقعها الجغرافى أيضا ، وركزها المؤثر في شعوب الشرق القريبة منها . وفى تلك المرحلة كانت الجماعة الاسلامية الدينية لا تزال ذات تأثير وفاعلية فى قلوب الكثير من هذه الشعوب . ومعاملة المسلمين فى أية بقعة يلقى صداه فى سائرها ، بله أن تكون هذه المعاملة في مصر خاصة الزهر والثقافة الدينية الاسلامية .

وكان للانجليز ، في خواتيم القرن التاسع عشر وبعدها ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الأوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمى الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهى سياسة لا يرجع أن تنجح اذا اشيع

لدى مسلمى الهند أن الانجليز يبطشون برصفاء دينهم فى مصر ، مما يلقى لديهم حذر الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التعرف بين مسمى الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لا يتحقق الا بتقوية الانتماء الدينى لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتقوية هذا الانتماء يعنى بالضرورة ارهاق مشاعر مسلمى الهند تجاه المسلمين غير اليهود من رعايا الخلافة العثمانية ومصر وغيرها . ولهذا لا ينبغي أن تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمى مصر مما قد ينفر مسلمى الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم الهادفة لارث «الرجل العثماني المريض» وللسيطرة من بعده - أو أثناء حياته العلية - على املاك الخلافة العثمانية وشعوبها التى تدين بالاسلام . والرباط الدينى الاسلامى هو اساس قيام الخلافة العثمانية واساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ أية سياسة فى مصر تفهم على اساس العداء أو الاضطهاد للمسلمين حذر أن يزيد السخط ضدها فى مناطق تريد السيطرة الاجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة ، فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارباط بالخلافة العثمانية ، كانت لازال ذات اثر فى مصر . وكانت بريطانيا تعمل على اضعاف هذا الاثر ، اقتناصا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها . وكان اتخاذ أى سياسة تنطوى على نوع من العسف أو الاضطهاد لمسلمى مصر ، مما سيترتب عليه ردود فعل فى ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ، وازدياد مشاعر الاستناد الى الدولة العثمانية . ولم يكن الانجليز ليغامرون بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يغامرون بالظهور امام الراى العام الاسلامى بسياسة ذات لون صليبي تحيى مشاعر العداء للصليبية القديمة ، لم يكونوا يغامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جذب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل أن القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطانى بروح الصداقة .

ومن هنا يظهر الاساس لما لاحظته «ليدر» من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول أن تعمل على تآليف قلوب المسلمين فى مصر . وهذه السياسة هى ذاتها التى حاول نابليون - فور دخوله الى مصر - أن يطبقها فيها . وهذا جوهر ماأسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الاغلبية ، والحاصل - كما سبقت الإشارة - أن الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدمهم ، عملوا على أن يستخدموا بدلا عنهم مجموعات صغيرة من الشوام المسيحيين غير ذوى الجدور الوطنية القوية فى مصر أو فى الشام ، والذين تمتزج فيهم المسيحية بالغربة الوطنية ، كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوى «الشمال الغربية» ، من قبط تعلموا فى مدارس التبشير

او مسلمين تعلموا في ذات المدارس او في المدارس العلمانية الاجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركان الطائفية الدينية ، ركان طبقية من فئات «الدواب» و «الاعيان» ، واحصوا من هؤلاء مندا لهم في مصر . تم عزلوا من هذا المختلا على تمويه المشاعر الداتية بين المسلمين والعبط ، تقويه من نبتها ان بودى الى التصرفه الطائفيه ، وديت من حذر خلفاهم من ائجانبين المسلم والنقبى .

وفد كتب «لينر» يقول ان المسلمين لم يستطيعوا ادراك خطوره هذه السياسة ، « كان من الصعب ان يتوقع من الشرفيين انه عندما يرى المسلمون فرصه في تولى جميع المناصب الرئيسيه في البلد » ان يفعلوا اى شىء لاهاع الحكام البريطانيين بان فكرتهم الدينوماسيه المفضلة لهدا الوضع هى سياسة خاطئه معيه في الاساس» (١٠) . وذلك يمكن ان يعنى بالمعاهيم الحديثه ، ان التنافس البيروقراطى ضيق الافق قد حال دون ادراك خطوره السياسة البريطانية في هذا الشأن . كما ذكر «يدر» كسبب ثان لعدم تنبه الرأى العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد على كان يعتمد على القبط . فى تحصيل الضرائب ، وذن يعين منهم معاونين له فى حكمه ذى الطابع الاستبدادى ، وان ادراك هذا الامر يعدل سببا لما يمكن ان يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط فى المناصب الرئيسيه (١١) . ولاشك فى صحة الملاحظاتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن مايتعين ملاحظته ، ان السبب الاول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيرة الى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية وإثارة الفرقة بين مسلمى مصر وقبطها . وان اسبب الثانى تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين اعانوا حكم محمد على الاستبدادى وحذومات من سبقوه ضد الجماهير .

ثانيا :

الجانب الثانى من السياسة البريطانية تجاه الاقليات فى مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الاجنبية وموقف الانجليز منها . والحاصل انه عندما احتل الانجليز مصر ، كانوا يسمون للسيطرة الكاملة عليها . ولكن وجود الامتيازات الاجنبية شكل عقبة قوية فى وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفى وجه اى اجراءات تتخذها السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصرى على النحو الملائم لسيطرتهم ولهمالهم ، وبعبارة كرومر «وجدوا انفسهم (الانجليز) محصورين فى كل اتجاه بتلك الامتيازات التى كانوا هم مع فيهم من الامم الاجنبية يتمتعون بها» (١٢) . ووقفت الامتيازات الاجنبية حجر عثرة فى وجه اى تنظيم اراد الانجليز وضعه فى نظم الضرائب او الادارة او القضاء ، وفى مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز ان ينقصوا من هذه

الامتيازات . ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الاولى من الاحتلال ، ان ينجزوا أكثر من اصلاحين اثنين محدودى الاهمية ، الاول يتعلق بالحق فى اصدار تشريعات عامة فى بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات) ، والثانى يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم السمعة والرخص على الاجانب . ويذكر كرومر أن كلا من خصوم بريطانيا واصدقائها وقفوا ضد الفاء الامتيازات او تعديلها . وكان كرومر يرى ان ما تفقده التنظيمات فى مصر - تحت حكم الاحتلال - هو وجود جهاز تشريعى قادر على اصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وأن الامتيازات الاجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى أن نظاما للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» أى على استلزام موافقة الدول الاجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع ، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعى الى طريق مسدود (١٣) . ولهذا لم نستطع بريطانيا أن تفرض هيمنتها الكاملة على مصر - اهلين وأجانب - مع قيام هذه الامتيازات .

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودى» الذى اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا فى مصر ، نظير اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا فى مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات المانيا وايطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا فى مصر . وبهذا الوضع الدول الجديد الذى اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا فى مصر ، بدأ الانجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى أجهزة الدولة بها ، مع الحرص بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الاجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية فى هذه المرحلة الجديدة فى السعى لتحويل وجهة الرعاية الاجانب المقيمين فى مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التى ينتمون الى جنسياتها ، الى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطانى وحدها . وقد اسار كرومر فى تقريره السويين اللذين اصدرهما عن سنتى ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ الى ما يراه ملائما من نظم جديدة يمكن أن تستبدل بنظام الامتيازات ، والى ما يراه من تكوين جهاز تشريعى فى مصر يصدر قوانينا تطبق على المصريين والاجانب على السواء . (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل ١٩٠٤ خالية من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعى فى مصر «بانتخاب هيئة مختلطة اجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار اصحاب المصالح الاجانب البعض الآخر ، ويتراوح عدد الجميع ما بين ٢٥ ، ٣٠ عضوا على ألا يكون لدول اجنبية سوى عدد معين» وأن يكون لبريطانيا فى هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الانجليز فى مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التى تسرى على الاجانب ، واقترح ألا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية (١٤) .

وذلك اخضاعا لهذه الهيئة والمصالح الاجنبية التي تتمثل فيها للسيخرة الانجليز وحدها . وكان اهم ما جاء فى تقرير ١٩٠٥ هو الإبقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الاطراف فى المحاكم المختلطة ، بالطريقة السابق الاشارة اليها ، واقترح ان يكون تمثيل الاجانب فى هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للاجنى . مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم القنصلية (١٥) .

ومن الواضح ان تمثيل الاجانب حسب المصالح المحلية فى مصر ، وسيلة من وسائل ربط الاجنبى المقيم فى مصر بمصالحه فيها مرتبطا بالولاء لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التي انحدر منها . وهذا مما يمكن الانجليز فى مصر من ربط هؤلاء الاجانب بهم فى مصر . وفى تقرير ١٩٠٦ ، زاد كرومر اقتراحاته تحديدا ، واشترط فى صاحب الصوت الانتخابى من الاجانب ان يكون مضى على «سكنه» مصر ثلاث سنين على الاقل ، والا يقل ما يدفعه من ضرائب اقطاع وعوائد املاك عن مبلغ معين (١٦) . وذلك احكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الاجانب فى مصر من دولهم الام الى بريطانيا .

والهم فى هذا المجال ان كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعى او الدستورى ، انما يربطه بفكرة سياسية ، اساسها العمل على صهر الرعايا الاجانب القاطنين فى مصر فى مجموعة سكانية منعزلة على نحو ما عن دولهم الأم وأوطانهم الاصلية ، ومربطة فى مصر بسلطة الاحتلال البريطانى . واذا كان نظام الامتيازات من شأنه ان يديم الرباط بين الاجنبى المقيم فى مصر وبين الدولة التي انحدر منها، باعتبار ما يكفله انتماءه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه فى مصر مهما طال انفصاله عن دولته ، فلاشك ان الغاء الامتيازات سيفصل او يضعف مع الزمن ارتباط الاجنبى ببلده الاصلية ، وهنا فلو كرومر ان تكون السلطة البريطانية فى مصر هى وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولانهم ، عن طريق المجلس التشريعى الذى اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقابيل الحكم فى مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويذكر كرومر فى تقرير ١٩٠٥ انه بالنسبة للاروبيين الذين جعلوا مصر موطننا لهم % فانه راقب فى حمايتهم من أية اجراءات تصفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحجبهم منها ، وأنه ليس اقل منهم اوروبية فى الحرس على كفالة هذه الحماية ، ويقول «ان الوضع المعتاز يضمنه لهم ان يعدوا بهم فوائدهم الخاصة ، بدل ان يعتمدوا فى ذلك على تقلبات السياسات الاوروبية ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين فى خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم ...» . ويشير الى ان المسؤولين فى هذه العواصم المختلفة ، مهما كانت نواياهم حميدة ، فهم لاشك يجهلون التطلبات المحلية لرعاياهم فى مصر ، ثم يشير الى افضلية اتخاذ القرارات فى «ارض المشكلة» (١٧) .

والهم أيضا ، أن هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لابد لها من فكره نظرية أو «فكره فومية» أو نوع من «جامعة سياسية» ما «ملائمة لها تستند إليها ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنها وأطار عملها في المدى الطويل ، وكانت هذه الفكرة هي النظرة إلى مصر «لجماعة دولية» ، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والمسيحيين والأوروبيين والآسيويين والبدو ... الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الأخير من كتابه ، « مصر الحديثة » عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه (١٨) . وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة ، وإنما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها « تمثل في المسلمين والمسيحيين والأوروبيين والآسيويين والأفريقيين . وقال أن الحكم الذاتي لمصر لا يتصور أن يكون عمليا أو قابلا للتحقيق بغير اضرار بمصالح أي من هذه المجموعات . إلا إذا قام على أساس انسهار القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . وأسمى مصر «مصر الدولية» ، وقال أن هذا الأمر قد يستغرق سنين أو أجيالا ، وأنه مالم يحدث فإن أية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فإنه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، أن يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الأوروبيين . ويظهر من ذلك أن كرومر كان يروق له أن يصور مصر على أنها ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة ، وإنما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعدادها لهذه الجماعات تفادى ذكر «المصريين» . وهو عندما يطمس هذا الوجود المصري إنما يريد أن يطمس لدى المصريين الوجود الأجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه أصالة على غيره ، وليس لبعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لابد من تفتيت الجماعة الوطنية المصرية إلى جماعات صغيرة لا يربطها رابط وطني واحد . وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الأوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بهذا على وضع منطلي ومريح في إطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشاء مجلس تشريعي يمثل فيه الأجانب ، كان هذا ركنًا من أركان هذا الفهم للجماعات المصرية . وبقول كرومر للأوروبيين من ساكني مصر دفاعا عن اقتراحه ، أن انشاء مجلس تشريعي أجنبي محلي في مصر بدلا من نظام الامتيازات ، يرس حجر الأساس للقومية المصرية بإحسّن معانيها ، وبالمعنى العملي الوحيد لهذا التمييز النافذ » (١٩) .

وكان لابد لكرومر - اتفاقا مع فكره عن مصر كجماعة دولية - أن يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وأن يعمل على صيغتها بالصيغة الإسلامية باعتبارها حركة الجماعة الإسلامية ، وليس من المصادفة أنه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه

انشاء المجلس التشريعى الأجنبى (تقرير ١٩٠٦) تكلم كثيرا محاولا اثبات ان الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ فلنا ان الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية ، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب فى كون هذه الحركة مصبوغة صبغا شديدا بصبغة الجامعة الاسلامية ... » . ولكنه فى هذا التقرير الرسمى لم يستطع ان تجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا ، فأبدى تحفظات على هذه الفكرة : مع تأكيد ان الدين اعظم فوق محرقة فى الشرق وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة التوقراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هى « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وان المقصود بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال اجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فاذا نظر اليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الأوروبية التى لها مصالح سياسية فى الشرق ان تراقب هذه الحركة مرافبه دقيقة ... » . كما ان الجامعة الاسلامية تمنى الخضوع للسلطان العثمانى وترويج مقاصده ، وانها « ستلزم بالضرورة الاحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر ... » . ثم يعود كرر مر ويعترف بوجود حركة وطنية ولكن معتوجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان ان يقول ابن تبتدىء احداها وتنتهى الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطنى ونشاطه ويقول « رب قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فاجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التى يتصورها الحزب الوطنى » . ثم يعود الى اقتراحه النظرى وهو « ان تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين فى القطر المصرى بغض النظر عن نطهم ولانهم وأصلهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هى الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الانشاء ... » ثم يتكلم من انه لم يبق الا عنق واحد فى هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التى يتحتم معها « انقسام المصريين والاجانب القاطنين فى مصر قسمين منفصلين كاهما جيشان متضادان » ، ورد على ذلك ان طوائف الأوروبيين النازلين فى مصر لا تتحد مصالحها معا ٢ . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى مطبى يدخله الاجانب وأن « هذا المجلس خير واسطة تأول الى اشتراك الطوائف المختلفة التى تسكن وادى النيل ... وأول خطوة تودى الى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية (٢٠) » .

والحاصل انه رغم الاثارة الطائفية التى حدثت من سنة ١٩٠٨ ~ ١٩١١ ، وانفقاد كلا المؤتمرين القبطى والاسلامى ، رغم ذلك فإن كلا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفى فى المجالس النيابية رفضا صريحا . ولكن رغم هذا الرفض ايضا ، فقد انشئت الجمعية التشريعية « بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣ » ، كجهاز استشارى للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين . وانتهرت فرصة انشاء هذه الهيئة

الجديدة ليقرر التانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفي ، فكانت اول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها رسميا هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف اللدون جورست في مصر . وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفي - رغم الرفض الصريح له من الراى العام القبطى والاسلامى ، كان ذلك كاشفا عن هو صاحب الاهتمام الاساسى بتقريره .

والملاحظ أن تعريف مبدأ التمثيل الطائفي ، لم يكن مقصودا به فقط تأكيد التفرقة بين الغبط والمسلمين وغيرهم ، ولكنه كان ايضا تقريرا لازما لتبرير ايجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معا ، باعتبار أن التعيين هو الاسلوب الذى يكفل تمثيل الجماعات السياسية او السكانية التى لايفضى طريق الانتخاب الى تمثيلها . واسطناع الخلافات الطائفية امر نذرم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادى وتبرير وجوده ، اذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعادلة او غير متجانسة : ويربر وجوده لدى كل منها بوصف انه الحارس لها الكفيل بسلامتها من جور الجماعات الاخرى . والقول بالتمثيل الطائفي يردى الى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات . ومن ثم يتعين أن يعطى الحاكم سلطة التعيين في المجالس النيابية منعا من طغيان اية مجموعة على الاخرى . وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتمائه الى جماعة محدد متميزة الا الى الجامعة الوطنية العامة ؛ وبهذا ايضا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر أن كان المقصود في تقرير مبدأ التمثيل الطائفي في الجمعية التشريعية ، أن يكون مقدمة لتكوين المجلس الذى اقترحه كرومر من الاجانب القاطنين في مصر ، وأن يكون تمهيدا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تلقى الامتيازات .

وقد تم اعداد قانون انشاء الجمعية التشريعية خفية من الراى العام الذى كان يطالب بانشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثلى شامل واختصاصى تشريعى مطلق ، «ولم ينشر قبل وضعه في الصحف لكي تدرس وتبدى ملاحظاتها عليه ، ولم يعرض على الامة كذلك لتبدى راياها فيه .. وظهرالقانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه (٢١) .. وكنت الجازبت تقول أن الراى العام بقى جاهلا بالامر حتى اللحظة الاخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذى سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما أن كلا من الخديو واللورد كيتشنر كانا يعينين عن مصر عندما صدر ...» (٢٢) .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على أن «تؤلف من اعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، واعضاء منتخبين بلفون ٦٦ عضوا . واعضاء معينين بأشخاصهم بلفون ١٧ عضوا منهم الرئيس وأحد الزكيلين» يعينون على نحو يكفل النيابة عن الاقلات والمصالح التى لم تنل نصيبا من

الانتخابات ..» ونصت المادة الثالثة على أن الأعضاء المعينين وهم ١٥ عضوا (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : أربعة من القبط ، وثلاثة من عرب أبلدو ، وتاجرين وطبيين ومهندسين واحد ، واثنين من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية (٢٣) وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة في مصر وهي القبط ، بل أضافت إليها أقلية أخرى هم عرب أبلدو . وقد عين بالجمعية من القبط قلتي فهسي باشا ومرقص سمكة بك وسنيوت حنا بك وكامل صدقي بك (٢٤) . والملاحظ أن باقى المعينين لم يكن فيهم قبطى واحد ، رغم أن صفاتهم في التعيين لا توجب أن يكونوا مسلمين ، كالأطباء والعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية في هذا الشأن ، أن كرومر كتب الى كيتشنر في تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له «بالنسبة لأى تمثيل حقيقى للشعب المصرى ، تمثيل يمكن الى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى» ، فانه من المحتمل أن يكون أكثر الاشياء حكمة في هذه الفترة : هو أن تترك هذه المسألة كلها ... أن التمثيل الوطنى في مصر - بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامة - هو محض سخافة ، وذلك يرجع الى سبب جد طبيعى وكاف ، وهو أن المصريين ليسوا أمة ، وانه بقدر ما يستطيع المرء الآن أن يتنبأ ، فلا يبدو انهم سيكونون أمة في أية ظروف خلال مدى حياة أى شخص يعيش الآن . وانما هم تراكم عشوائى من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة » (٢٥) .

والحاصل ايضا انه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، اعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الاجراء استقلالها الاسمى . وعمل الانجليز خلال سنتي الحرب على اعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكما سافرا مباشرا كاملا فيها . وكان من أهم بنود البحث ، دراسة الامتيازات الأجنبية واقتراح الحلول لتعديلها طبقا للخطا التى رسمها كرومر من قبل . وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات ، كان من أبرز عناصرها سير ولم برونايت المستشار القضائى (والذى تولى بعد هذا منصب المستشار السالى خلفا للورد سيسل ادوارد سيسل) . واعادت اللجنة كثيرا من المشروعات والتقنيات الجديدة والنظم التى تنسجم مع نظام الحماية . واعد برونايت مشروعا أسمى بمشروع الإصلاح الدستورى ، مؤداه ان تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية ، وأن يتكون الى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الانجليز وممثلى الجاليات الأجنبية والعناصر القاطنة في وادى النيل . وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية . يذكر اللورد لويد تعلقا على هذا المشروع : أنه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر في التطبيق ، كما يذكر انه

إذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات ، فإنه عندما اعيد دات المشروع في صورة مشروع برونات سنة ١٩١٨ ، لم يحظ بأى تأييد على الإطلاق من أى من الاتجاهات الموجودة . ويذكر الأستاذ ان راس ان هذا المشروع الذى ظهر للرأى العام في نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الأسباب الهامة التى عجلت بالثورة » .

وبهذا يظهر مدى ماكان من خلة السياسة البريطانية على أن تبنى أجهزة الدولة في مصر ومؤسسات الحكم فيها على اساس من التجزئة والانقسام بما يعنى من السيطرة عليها ، وبما يسمح بلزبان وجودها والوجود الاجنبى برمتها في خضم القوارى بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التى اصرت عليها كافة المقترحات الانجليزية بالنسبة لانشاء المجالس التشريعية في مصر . كان لها نائدتان . اولاهما تعديل الامتيازات الاجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على مصر ، وتوطين الاجانب القاطنين في مصر وتحويلهم من جاليات اجنبية الى «أقلية مصرية» او مجموعة من المجموعات السكانية في مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وثانيهما تحويل الجامعة الوطنية المصرية الى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وأن تبنى مؤسسات الدولة على اساس هذا التعدد والانقسام الشعبى ، ولتتحول الجامعة الوطنية الى «جامعة دولية» حسب تعبير كرومر ، لتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير اشلاء مفككة .

ثالثاً :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية في هذا الشأن ، ينعلق بسمى بريطانيا 'تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الاقليات فيها ، سواء تمثلت هذه الاقليات فى القبط أو القاطنين الاوربيين . وكانت تحرص على الاستناد الى هذا المبرر امام الرأى العام الاوربى لصياغة وضع مصر الدولى على اساسه ، كما كانت تتخذة ذريعة للتدخل المستمر في شئون مصر الداخلية . واذا كانت مصر لانعرف فروقا قومية ولا لغوية بين اهلها ، فلم يكن امام بريطانيا الا التروك الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتعجيز الدينى من شأنه ان استخدم ان يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضارى ، وتمد بريطانيا بعمرات لانتكس في الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التى قامت عليها الجماعات في اوربوا . بهذا عمل الانجليز على النظر الى الاوربيين من قاطنى مصر بوصف اتهم مسيحيون ، وباعتبار أن القسالية من اهل مصر المسلمين تتصف بالتعصب الدينى ضدهم . واذا كان المسلك «المصرى» لغالبية القبط ازاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت

على استخلاص حجة التعصب الاسلامى ضد مسيحيى اوروبا فى مصر ، على
أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين .

وليس يغيب عن البال ، أنه فى اوج اشتعال الثورة العربية ، وقعت
مذبحة الاسكندرية فى «يونية سنة ١٨٨٢» ، قبل احتلال الانجليز مصر
بأسابيع معدودة . وبدأت المذبحة بشجار بين احد المالطين من رعايا الانجليز
وبين مخارى من الاهلين حول اجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من
الاوربيين و ١٦٣ من الاهلين (٢٦) . واستغل الانجليز الحادث فى حملة مركزة
على التعصب المصرى ضد الاجانب وضد المسيحيين ، وقدر له أن يصبح
التمهيد للتدخل انبريطانى المسلح فى مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث
سلاحا يرفعه الانجليز فى وجه المفاوضات المحرى اذا طالبهم بالجلء ، مدلين
به على مايمكن ان يحقق بالاجانب من اخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة
المصرية . وكان هذا عين ماأكده كيرزون وزير الخارجية البريطانى فى مفاوضاته
مع عدلى يكن سنة ١٩٢١ ، عندما ذكره بحادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواى (٢٧) .
ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الانجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب
الدينى وكرهه الاجنبى ، واستغلت فى ذلك حادث دنشواى وغيره من الحوادث
الفردية .

ويمكن لقارئ التاريخ ان يلحظ ، أن حادث دنشواى كان علامة هامة
من علامات الطريق ، فى توجه السياسة البريطانية الى اثاره مسألة التفرقة
الطاثنية فى مصر ، والظعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين
عامة . لقد وقع حادث دنشواى فى يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . واثير الموضوع
بمجلس العموم البريطانى بعدها بايام قليلة ، فلم يجد كل من ادوارد جراى
وزير خارجية بريطانيا والورد كرومر ، لم يجدا دفاعا يدفعون به بشاعة
المسلك البريطانى تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو اثر من آثار
التعصب الدينى لمسلمى مصر ضد المسيحيين الاوربيين . وقصدت السياسة
البريطانية من اثاره هذه «التهمة» الى صرف الانظار عن مسلك الاحتلال
البريطانى فى دنشواى الى النعى على المصريين بما تثيره فكرة «التعصب» من
معانى العدوان والتخلف معا ، والى استثارة الراى العام الاوربى ضد
المصريين ، بتصوير ان الحركة المصرية لاتخص الاحتلال البريطانى بالمقاومة «
ولكنها تعادى المصالح الاوروبية عامة .

يلذكر الاستاذ ميخائيل شاروويم ، بعد أن حكى قصة دنشواى بتفصيل
شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانجليز ملاى بايات الطعن والتهديد ، وكلها
يقول ان التعصب الدينى ضد الاحتلال واصحابه قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها
اليد التى تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا تركت وشاتها لاتلبث
ان تقلب كل نظام . أحده الانجليز فى مدى الأربعة وعشرين سنة رأسا على
عقب . وقام صاحب سياستهم فى دار ندوتهم يقول ان ذلك التعصب أصبح

عاما شره مستطيرا ، فلايد من ايقافه عند حده ، ولايد من مراقبة اصحاب الصحف الداعية الى الجامعة الاسلامية ، العاملة على اعلاء منار الاسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم يبرز الامر الى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق . بأن يكونوا على اهبة السفر الى مصر ، قالوا لان الطبقة المتعلمة من المصريين تعمل ميلا اكيدا الى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التبعية انصمية ، او ان تكون للمصريين انفسهم لا لغيرهم» (٢٨) .

وكتب الشيخ على يوسف في المؤيد ، ان اتهام المصريين بالتعصب الديني في دنشواى هو خطأ مفعود بذاته لتخفيف شناعة مافعله الاحتلال للدنى الراى العام «ان اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية في جلسة تالئة ، فاتهم الامة المصرية كلها بالتعصب الدينى على الاوروبيين ٢٠٠٠ . وذكر ان ادوارد جراى لم يجد مايسكن به ثائرة المعارضين له على حادث دنشواى . الا ان يتهم المصريين بالتعصب الذى يخشى شره على شمال افريقيا كلها ، وان كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنه نعى على المصريين انهم مصابون بعقم ابدى مرجعه الى « الجمود الدينى الذى يقف باهله الى ما قبل الف سنة للوراء» . وان الانجليز لجأوا الى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المعلنة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين . اذ استبدل كرومر في تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما ، وبدعم نفوذ الخديو (تقرير نرومر ١٨٩١ - ١٨٩٢) الى الطعن فى سلطته الشخصية (تقرير ١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، كما استبدل بفكره ان مصر وطن المصريين خاصة ، فكرة انها مشاع بين جميع العناصر فيها مع بقاء الامتيازات الاجنبية لنزلائها (٢٩) . ركتب مرة بدرا تهمة التعصب بقوله ان التعصب المعروف عند الغربيين عن اهل الشرق ، هو اثاث روح العداء من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان . وانه اذا قيل ان حادث دنشواى هو مظهر لهذا التعصب ، بان « فى البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاوز اهلها فى المنازل ويتشاركون فى المرافق ويتنافسون فى الاعمال ، فلم تكن بين المسلمين والاقباط تلك الروح الشريرة ..» . ونفى التعصب عن المصريين بحجج لاتخلو من طرافة ، ولما يعنى ان التعصب أو العصية ليست شرا كلها ، انما هى روح التماسك ضد الانحلال القومى ، وهذه العصية التى تفتقد مصر خيرها المحتدل ، لا وجه لاثارة التهمة عن قيامها بشرها المتطرف . وقد وفد على مصر ايام محمد على طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من ارمن واروام وسوريين وفرنسيين وايطاليين وانجليز وامريكيين ، ومن بروتستانت وكاثوليك وارتوذكس ، ومن عمال وتجار وصناع وهمل ومتشردن ، فكان منهم الموظفون ، وكان منهم رئيس وزراء هو نوبار المسيحى الارمنى الذى كان يرأس احتفال موكب المحمل الشريف «هل يوجد فى امة غير الامة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل ؟ قمراس احتقالا دينيا مسيحيا مسلم او غير مسيحي» ، «هل الامة التى ترى ابناءها على ايدى الاساتذة

من غير دينها تعد متعصبة» ، وتسأل كيف بعد المصريون متعصبين؟
والاروام يبيعون الخمر ويرون الخزائير والبنوك تتعامل بالربا الحرام
في الاسلام ، «ايها المدعون ، راقبوا الله في امة رزئت بالاهمال في شئونها
حتى انحلت عرى الجامعة بين افرادها ، وبذويت منها ربح العصبية في كل
شيء . والعصبية قوام الطوائف وقوام الجماعات وقوام الامة . فحصرنا
عليكم مع هذا الانحلال ان تنهوا بالتعصب في اشد حالاته . ايها الداعمون
. اقبا اللفة في امة منيت بالاحتلال الاجنبي القوي ، وهو يريد ان ينتهز
الفرصة ليحدث فيها الحدث الاكبر فيقضي على بقية استقلالها» (٣٠) .

وذكر مصطفى كامل ان جاذبة دنشواي بددت ادعاء كرومر الذي لم
يدل من تكراره اعواما طويلة ، من ان امراء مصر وكبراءها هم وحدهم من
يقاوم الاحتلال لانه سلبيهم سلطانهم ، وان الفلاحين من جمهرة المصريين
يجبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواي تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين
والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العدول عن دعواهم السابقة الى دعوى
التعصب . وذكر ان التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا ،
وهو تهمة مفترية . لان الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النسي عليه الصلاة
والسلام من مسيحية ، ولأن «المصريين هم اكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ،
فان المسلمين عاشوا قرونا طويلا مع اخوانهم المسيحيين من الاقباط ...» .
وذكر ان انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الاخرى طبعى ، وانهم
يتمنون ان يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لا توجد هناك امور سياسية لها
ارتباط بامالنا او آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لاننا نعرف حق المعرفة
ان وجود مثل تلك الامور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا ..» (٣١) .

ورد مصطفى كامل علم تهمة «التعصب» بانها اثبتت في صدد حادث
دنشواي ، وطالب مثيرى الاتهام بان يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل
قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين» لا وقال «ان كل ماقلعه جناب اللورد
(كرومر) من البرهان لا يجتزا هو كتاب بدون امضاء قيل ان كاتبه
مسلم» (٣٢) .

على ان الانجليز بعد حادث دنشواي خاصة ، استمروا مصريين على
زعمهم ، وافرد كرومر لهذا الامر فصلا من تقريره السنوى عن «المالية
والادارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٦» (٣٣) . وقال ان
مايسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لا يزال الى يومنا هذا من قبيل انمايات
من الخارج لا من النمايات من الداخل في اصطلاح علماء النبات» لانها نتجت
عن مخالطة مصر لاوروبا . على انه كان لا بد للعلم هذا الزعم من تقديم
البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شارويم في تطبيقه على
سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات» وقد بدل من سياسته
مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف

اندمجة وخططها ، فكان من وراء عمله هذا ان وقعت الفرة بين المسلمين والنصارى ، وبغت حدا ليس له مثيل في تاريخ الامة قبل الاحتلال ، حتى انضمت عقول الكافة بسوم البغضاء ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم ثم تحدث عن جورست الذي حل محل كرومر بقوله « كانت طوابع سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين انوسيين وقد تعمصت هذه الروح في الاجسام وتسربت الى اهل المناصب واصحاب الخطط والقضاة والامورين وماجت سائر دواوين الحكومة بممارسة هذا الشر المقيم واتصل هذا بالعامية والسوقة وسرى بينهم ... » (٢٤) . ويحكى شاروييم في أحداث ١٩٠٨ انه لما اثر مطلب خفض عدد جيش الاحتلال في مصر « فما هي عشية او ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل كلاما من كلام وزير حربهم ، فاذا به في وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام - وعندي - ان صاحب سياستنا لا يسلم بانقاص عدد جيش الاحتلال في ديار مصر ، بسبب الخطر المستمكن في تلك الديار ، اى خطره اختلاف العناصر والاديان ... » ثم تحدث في شيء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والافباط الذي ثار في وضوح سنة ١٩٠٨ وقال « لا خطيء اذا قلت ان هذه الشجة المزعجة من وراء امرين ، الاول نشر كتاب اللورد كرومر المملوء بالظعن على الاسلام في هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب اوربا عامة ، ان المصريين لا يكونون شعبا يصح ان يؤخذ ببرايه ، وانما هم خفيط متباين متقابل متفرد اخلاقا ودينا وطبقا وعوائل وكلهم يتباين بالاديان ويتعادي بالمذاهب . والثاني تقاعس السير غورست وتحريكه للفتنة من وراء استار كلما رقدت او ذهبت اسبابها . فهذان السببان وبهما ثارت الاحتاد ونامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الاحزاب عن السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال واعمال اهل المناصب واصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة في آمر الاديان والمحاكمة في تفضيل دين على دين وتقيده على أخرى وهم لا يفقهون . وقد ذهبوا مع الغرض والحقوق وماجوا بممارسة البغي والباطل ، وخفى عنهم ماني عمل غورست من الامر والسفسة ، كما خفى على الامير ورجال قصره والمثقفين حيل عرشه ، والله سبحانه الامر من قبل ومن بعد » (٢٥) .

الانجليز وثورة ١٩١٩ :

والحاصل انه عندما اضطر الانجليز بمسد ثورة ١٩١٩ الى الاعتراف باستقلال مصر ، حرصوا على ان يعلقوا في هذا الاعتراف التحفظات الاربعة المشيرة التي تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهي حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « - حماية المصالح الاجنبية في مصر وحماية الاقليات » . هو اهم مبرر يصلح عمليا للتدخل في اخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولوصف مصر امم الجماعة

الدولية بالتمهتين التفلديتين وهما التعصب الدينى وكرهه الاجانب . واثناء
مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الانجليز مشروع معاهدة ، جاء
الفصل العاشر منها بعنوان «حماية الاقليات» . ونصت المادة ٢٤ منه «نتعهد
مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لارواحهم وحرثتهم
من غير تمييز بينهم بسبب مولد او جنسية او لغة او جنس او دين . ويكون
لجميع سكان مصر الحق فى ان يؤدوا بحرية تامة فى السر والعلن شعائر ملة
او دين او عقيدة مادامت هذه الشعائر لاتتافى النظام العام والآداب العامة» .
وجاء فى المادة ٢٥ ، «جميع اهالى مصر متساوين امام القانون . ولكل منهم
ان يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم
بسبب الجنس او اللغة او الدين . اختلاف الاديان والعقائد والمذاهب لا يؤثر
على اى شخص من اهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسة
كالدخل فى الخدمات والوظائف العامة والحصول على القاب الشرف ومزاولة
المهن والصناعات ..» ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الاقليات بقولها «اهالى مصر
التابعون للاقليات الجنسية او الدينية او اللغوية لهم الحق فى القانون وفى
الواقع فى نفس المعاملة والضمانات التى يمتع بها غيرهم من الاهالى . ولهم
على الخصوص كما لغيرهم الحق فى ان ينشئوا او يديروا او يراقبوا على نفقتهم
معاهد خيرية او دينية او اجتماعية ومدارس او غيرها من دور التربية ، كما
ان لهم الحق فى ان يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وان يؤدوا فيها شعائر دينهم
من غير قيد» (٣٥) .

واذ يبدو جليا شلود ان تتضمن معاهدتين دولتين احكاما تتعلق بالنظام
الداخلى لآى منهما . فقد كان هذا الشلود هو عين ماعملت السياسة
البريطانية على ارسائه دعما لسلطانها فى مصر . والنصوص السابقة جلية
فيما قصد منها من اثاره الانطباع بما تنهم به مصر من تعصب دينى وكرهه
للأجانب ، وهى جلية فى تأكيد ان بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ،
ولكنها حامية «الاقليات» المصرية من تعصب الاغلبية ضدهم . واهم ماتتضمنه
هذه النصوص ايضا انها تضع الاجانب والاقليات فى سلة واحدة تمسك بها
بريطانيا ، وانها تحاول ان تمكن لنشاط البعثات التبشيرية ان يستمر وينمو
بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها فى ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف
الانجليز على تنفيذها ، وانها تحاول ايضا ان توجد الملاعنات القانونية الدولية
والداخلية لتوليد اقلية عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال
الجياليات الاجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريسها فى المعاهد .

والملاحظ ايضا ان التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذى يضمن للاقليات
الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التى لغيرهم . فى القانون وفى الواقع ،
هو بلفظه التحفظ الذى ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ «وعارضه عبد العزيز
فهى فى لجنة الدستور منها الى ماتفتحه لفظة «فى الواقع» من تدخل فى
تفاصيل النشاط الداخلى المعرى .

على أنه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية ، امام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطا ومسلمين وتكون الوفد المصرى باعتباره المؤسسة السياسية الام الحاضنة لوحدة الشعب المصرى بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد فى مستوياته المختلفة وفى قمة قيادته من القبط والمسلمين . وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتمالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد امام سياسات التفرقة ذرائع "لائارة الطائفية او التدخل فى شئون مصر الداخلية بمثل هذا المرور . وبهذا يلاحظ ان مشروع كيرزون الذى سلفت الاشارة اليه ، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الاقليات او غيرهم . ويذكر البرت حوزانى أن أية حكومة مصرية لم تقدم أى تمهد يتعلق بالاقليات فى أية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد اتت معاهدة ١٩٣٦ خالية من اية اشارة لهذا الامر (٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ ١٩١٩ على الاخص - ضد الاعتراف بأى تحفظ دولى فى شأن الاقليات المصرية أو الوجود الطائفي فيها . واصر المصريون قبطا ومسلمين على ان يبقى هذا الامر فى اطار الوحدة الوطنية لايتجاوزه ، وعلى اكار صفة اية قوة اجنبية فى التدخل بمشأته أو الاشارة اليه . والملاحظ ان تقرير اللورد ملتر الذى وضعه خلال احداث ثورة ١٩١٩ وعمل فيه على أن يتلمس كافة نقاط الضعف فى الحركة الثورية وفى قيادات الحركة الوطنية ، لم يشر اى اشارة الى مايفيد بريطانيا فى هذا الشأن . وكانت ثورة ١٩١٩ ذات اثر حاسم فى امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه الثورة ممثلة فى الوفد المصرى ، دورها التاريخى الكبير فى مزج المصريين جميعا فى اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطنى العام من المسلمين واتقبط وبفضل تشكيل قيادته منهما أيضا وبفضل نشاطه الواعى للدؤوب . كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد اثرهم الحاسم فى افساد ذرائع التفرقة الطائفية فى مصر .

المراجع

- (١) ذكر كرومر في تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة الأستاذ مايس وقدمه بتوله « الأستاذ مايس الذي تستحق أن يمه من أعظم الثقات الأوربيين في هذه المسائل » « الترجمة العربية للتقرير ، طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ » .
- (٢) *Modern Sons of the Farashas*, S.H. Leeder, p. 331-338.
- (٣) *The Story of the Church of Egypt*, E.L. Butcher, pp. 428-429.
- (٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها • بوقشر • الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٤
- (٥) *Copts and Moslems under British Control*, Kyriados Mikail, p. 19.
- (٦) المرجع السابق • قرياقص ميخائيل ص ٧٧
- (٧) *Modern Egypt*, Cromer, Vol 2, pp. 208-212.
- (٨) قصة حياتي لجواهر لال نهرو • الترجمة العربية ، طبعة بيروت ص ٤٤٥ - ٤٤٦ ويمكن أيضا الرجوع في هذا الأمر تفصيلا الى كتاب :
- Indian Moslems, A Political History (1858-1947)*, Ram Gopal
- والى كتاب فلانين شيرول • *Indian Unrest*
- (٩) *Minorities in the Arab World*, A.H.H. Haurani, p. 40-51.
- (١٠) ليدر • المرجع السابق ص ٣٣٤ - ٣٣٥
- (١١) ليدر • المرجع السابق ص ٣٣٢ - ٣٣٣
- (١٢) كرومر • المرجع السابق ص ٤٣٠
- (١٣) كرومر • المرجع السابق ص ٤٣٣
- (١٤) الامتيازات الأجنبية لمحمد عبد البارى ص ١٧٠٠
- (١٥) *Egypt of the Future*, Edward Dicksy, p. 201-205.
- (١٦) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ - الترجمة العربية طبعة المقطم ١٩٠٧ ص ٤١
- (١٧) كرومر • مصر الحديثة • المرجع السابق ص ٤٣٨ - ٤٣٩

- (١٨) كرومر . المرجع السابق ٥٦٨ - ٥٦٩ .
- (١٩) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ٤٣٩ .
- (٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ . المرجع السابق ص ٩ - ١٥ .
- (٢١) محمد فريد لميد الرحمن الرافعي . ص ٢١٢ .
- (٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mesely, p. 67.
- (٢٣) الدستور والحكم النيابي في مصر . البرت شفيق ، ص ٥٢٤ .
- (٢٤) محمد فريد لميد الرحمن الرافعي ص ٣١٩ .
- (٢٥) Life of Lord Kitchner, Sir G. Arther, vol. II, p. 331.
- (٢٦) الثورة العربية . عبد الرحمن الرافعي . ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- (٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مجموعة وثائق ، ص ١٠٥ .
- (٢٨) الكافي لى تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروويم . الجزء الخامس مخطوطة تشملها ثلاثة مجلدات . وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ . والمخطوطة محفوظة لدى -مفيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالى ، وقد تفضل مشكوراً بأعانتها لى تمكيننا من الاطلاع عليها . ص ١٩٤٢ .
- (٢٩) مقالات قصر اندوبارة (بحد يوم الأربعاء) ١٩٠٧ . ص ج.د.ه. نقلا عن صحيفة المزيه ١٠ يولييه ، ص ٣٦ - ٣٨ - ٥٣ .
- (٣٠) مقالات قصر الدوبار . المرجع السابق ص ٥٥٥ مقال بعنوان «لا تمصب في مصر» .
- (٣١) دفاع المصري عن بلاده . مصطفى كامل باشا والانجليز . مجموعة تشمل على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندن في صيف ١٣٢٤ هجرية . ١٩٠٦ ميلادية ث ١٧ - ١٨ ، ٢٥ .
- (٣٢) دفاع المصري عن بلاده . المرجع السابق ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
- (٣٣) تقرير كرومر . المرجع السابق ص ٧ .
- (٣٤) الكافي . الجزء الخامس . المرجع السابق . ص ١٠٢٩ - ١٠٣١ .
- (٣٥) القضية المصرية ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .
- (٣٦) حوراني . المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٥١ .

شورة ١٩١٩

ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويا وطنى لقيتك بعد بأس
كأنى قد لقيت بك الشباب
ولو انى صميت لكننت دينى
عليه أقابل الحتم للجباب
أدير اليك قبل البيت وجهى
إذا فهت الشهادة والمثابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حلدا بشوقى أن يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عودته من المنفى . ولكنها روح ثورة ١٩١٩ هى ما انطق شاعر الخلافة الإسلامية بهذا الشعر . ولم يكن الأمر اختيارا بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختيارا بين الأنماط المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية - وهذا الاختيار هو ما رجحته جناح الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء حديث الشاعر السلفى العظيم لينقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطنى . وليجعل بشعره للوطن أيضا كعبة وشهادة واستشهادا .

وهذا الذى فعلته الثورة فى أمير الشعراء ، فعلته فى كثيرين غيره من المصريين . وأول ما يطاتع المهتم بالتاريخ المصرى فى ذلك ، القمص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكى على ما آل اليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى (١) ، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة كوجه من أنور وجوه الألف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشهيدان مصطفى القياى ومحمود أبو العيون من

أخطب من عرفتهم المنابر حضا على جهاد الانجليز وعملا على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف سرجيوس على منبر الازهر يوما يقول « اذا بان الانجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط فأقول : ليتم القبط وليحى المسلمون احرارا ٥٠ » (٢) . وكانت عبارته تحمل ابلغ تعبير عن رفض مايسمى بالحماية الانجليزية للالاقية ، وعن الثقة في ترابط المصريين جميعا . ويذكر سلامة موسى ان كان من القبط «كاهن هو القسيس سرجيوس الذي كان لايبالي أن يقول ويكرر القول بأنه اذا كان استقلال المصريين يحتاج الى التضحية بمليون مبطي فلاباس من هذه التضحية» (٣) .

وقرباقس ميخائيل ، كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية في السنوات الاولى من القرن ، وسافر الى لندن وانشأ مكتبا للدعاية والاعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، ولف كتابا وقتها عن هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم في لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوئ الحكم البريطاني في مصر ، ويستثمر في ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعد الاحاديث ويجمع بالصحفيين ، ويفشي مجلس العموم يقابل من يعرف من اعضائه ، ويخطب في الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعيا لقضية مصر مصححا ما يرد عنها من اخبار . وضاعت الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه في ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن اياما ثم رخصته الى مصر . وقابلته السلطات في مصر بتعمد الاي خطب او يشارك في اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة واضحة وقصص الصحف الوطنية باخباره واحاديثه عن نشاطه في لندن (٤) . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمة في قضية عبد الرحمن فهى سكرتير اللجنة المركزية للوفد (٥) .

وصحيفة «مصر» التي يصدرها تادرس شنوده المنقبادى ، والتي قامت من ١٩٠٨ الى ١٩١١ باعنف اثاره للتفرقة بين القبط والمسلمين ، والتي وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظاهرة للاحتلال البريطانى منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة (٦) ، اصبحت في ١٩١٩ من منابر الوفد المصرى والحركة الوطنية ، تقف بصلابة ضد الاحتلال وضد التفرقة الطائفية . وتوفيق حبيب الذى كان محررا بصحيفة مصر ، وأصدر كتاب « تذكارات المؤتمر القبطى الاول » سنة ١٩١١ ، اصبغ في ١٩١٩ محررا في صحيفة « الأخبار » التي يصدرها امين الزافى وتمثل مبادئ الحزب الوطنى والاتجاه الصلب في الوفد المصرى ، ويخطب في اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبه رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (١٧) . وسيوت حنا احد خطباء المؤتمر القبطى سنة ١٩١١ اصبغ عضوا الوفد المصرى ونجبه اللامع والمدافع الصلب عن وحدو الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » في صحيفة مصر ثم في صحيفة الأفكار . مسأله بصحفي

اجنبى عن وضع القبط في مصر اذا جلا الانجليز ، فنجاه عن التدخل في هذا الامر وعن انتساق فيما لا علاقة له به بقوله ان القبط يتقبلون النضحية بحياتهم في سبيل استقلال مصر (٨) ، بمعنى ان مشكلتهم هم ومسلمو مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا .. وجورج خياط ابن واصف خياط الذى كان اول من اعتنق البروتستانتية في اسبوط وكان يصاحب المبشر الاسكندري دكتور هوج في جولاته بالقرى والاقاليم ، اصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصرى (٩) .

والشيخ مصطفى التياتي ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلال يرأسها سنة ١٩٢٢ عند وضع الدستور ، خطب في الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط يسم بالله على انه «اذا كان الاستقلال سيؤدى الى قسم الاتحاد فلنعة الله على هذا الاستقلال» . (١٠) ، منها بذلك الى اولوية التكوين الوطنى للجماعة المصرية على الاستقلال السياسى ، والى ان التفرقة الطائفية أكثر خطرا من الاحلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الاسلام غريب في بلادهم» الذى ساهم سنة ١٩٠٨ فى اثارة النعرة الطائفية، ارسل في ديسمبر ١٩١٩ من مقامه في برنين الى وكيل بطريركية الانباط برقية تقول «المصريون في اوربا الوسطى يفخرون من اعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة في المطالبة بحقوق الوطن المقدس» . (١١) . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين في مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطى، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا غناه الحاضرون ، ثم ابرق مع غيره الى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى البطريرك يهنئهما بالعيد (١٢) .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض في اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة « مصر » فأبهجه قائلا « نهنا صارت محط اقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من ارکان الوفاق بين ابناء الامة وبالاخرى ركنا من ارکان حرية الامة المصرية .. » ، واستمع الى مقال سينوت حنا فقال «الحمد لله الذى حقق امانى ورايت يعينى راسى اتحاد امتى قلبا وقالبا على طنب الاستقلال التام ، وهذا ماكنت ادعو اليه خصوصا وقد وضع المسلم يده في يد اخيه القبطى وكلهم ينادى بصوت واحد بلادى بلادى ..» (١٣) .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب في جمع غير من المسلمين يحتفلون بعيد رأس السنة القبطية ينشد :-

كلانا على دين به هو مؤمن

ولكن خذلان البلاد هو الكفر

ويعلق الدكتور محمد حسين «بنظره التشيعة للجامعة الاسلامية» على الإنتاج الادبى أثناء ثورة ١٩١٩ «تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت

صوت الدين بعد أن قام بنصيب كبير في اشغال نارها ، وإنحصر كلام الناس ، في مصر ، ولم ينح من ذلك شاعر كشوقي تميز شعره الوطني بالطابع الاسلامي .. » (١٤) . وكتب زكي مبارك في العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعى الله العهد الذي كانت موسيقانا فيه (مصر للمصريين) نضر الله وجهه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ » . (١٥) .

و « مصر للمصريين » شعار ترددت أصداؤه منذ الثورة العراقية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمقراطية » . رفع أولا في وجه الأتراك والجراسمة المسيطرين على جهاز الدولة جيشا وإدارة ، وفي وجه النفوذ الأوروبي الذي أخذ يتغلغل في الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل . لم رفع في وجه الاحتلال البريطاني للتحرر من التبعية الأجنبية ، وكان يعنى التخلص من الاحتلال الأجنبي من جهة ، والتخلص من الاستبداد الشرقي من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعنى النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحرية معا (١٦) .

الثورة بالقلام معاصريها :

كتب الدكتور احمد امين يصف نشاطه في ثورة ١٩١٩ « على كل حال انغمست في السياسة واشتركت في المظاهرات التي ترمي الى التقريب بين الأقباط والمسلمين ، فكتبت أتلوس للظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتي أصطحب فيها قسيما بعتريه الكهنوتية ، ونحمل علما فيه الصليب والهلال ونحوي ذلك من الأعمال .. » (١٧) . ويصف الدكتور حسين فوزي أيام الثورة واجتماعات المساء بالازهر وتداول الخطب الوطنية « في ليلة من تلك الليالي التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الاكليروس القبطي يتداولون المنصة ، انهاض الهمم وإيقاظ للشعلة المقدسة - كانت التعليمات قد أقيمت الينا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة .. » (١٨) . وكتب فخري عبد النور في - مذكراته - منذ اللحظة الاولى التي دق فيها سمد (زغلول) ناقوس الحركة الوطنية ، برز اتحاد عنصرى الأمة - المسلمين والأقباط - برورا غطى على كل مظهر سمواه . ففي المظاهرات كان علماء الازهر وقساوسة الأقباط يسرون في المقدمة جنبا الى جنب ، والأعلام ترفرف فوق رؤوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفي الازهر والمساجد الكبرى في القاهرة والمدن والقرى ، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة ، بل لقد كان القساوسة انفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التي كانت تقام في المساجد ، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التي تقام في الكنائس . وكان الخطباء بالكنائس في الأعياد القبطية من المسلمين ، كما ان الخطباء بالمساجد في الأعياد الاسلامية من الأقباط . هذا المظهر كان أبرز كسب

للحركة الوطنية المصرية وهي لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى . ولقد حققت به ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله .. » (١٩) . ويذكر سلامة موسى ان لم يتبع خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة يتبادل شبابهم الخطابة في الكنائس والمساجد . وعند تقييمه لمنجزات الثورة أشار الى ثلاثة ، هي الوحدة الوطنية وتحرير المرأة والنهضة الاقتصادية « وأولها الأكابر العظيم للموقف الذي اتخذوا الأقباط ورفضهم أية مساومة مع الانجليز بشأن حماية الأقليات .. » (٢٠) .

وعلى العموم فإنه يندر ان يوجد كتاب أو حديث تعرض لاحداث هذه الفترة الا ووضع في مقدماته هذه النقطة . ولا يكاد يوجد كاتب تحدث عن ذكرياته خلال أحداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة الاشياء بين القبط والمسلمين ، كموقف فضال ساهم فيه الجانبان بجهدهم جميعا . وهذا يوضح الى أي مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا الامر ، وإلى أي مدى وصل اعتناؤه بما أنجز من نجاح بشأنه . ولهذا أسبابه المتعلقة بالظروف السياسية للثورة ، وبالنمو الحضارى للجماعة المصرية الوطنية .

رد الثورة على دعاوى الإنجليز :

لقد سبقت الإشارة في الفصل السابق الى اعتياد السياسة البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب الديني ورميها بتهمة التخلف والمصاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من ذلك إيجاد التبرير المعنوي لبقاء احتلال مصر ، وهو تبرير يسيغه الرأي العام الأوروبي عامة ، سواء بالنسبة لدوى الاتجاه المسيحي الذين تستعديهم دعوى التعصب الاسلامي ضد المسيحيين ، او بالنسبة لدوى الاتجاه العلماني الذين تستعديهم دعاوى التعصب الديني عامة ، وهو دليل لديهم على تخلف الشعب تخلفا قد يحق معه بقاء احتلاله . كما كان القصد أيضا خلق الخلافات الطائفية في مصر او تعميق الوجود منها بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال بتجمع شعبي واحد اتخذ سياسة « فرق تسد » ، وبحيث يستحيل بناء المؤسسات السياسية المدنية ، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها أو تنظيمات الأحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد القيت في وجه ثورة ١٩١٩ ذات التهمة في البداية ، وأريد بها أن تطمس حقيقة الحركة السياسية في مصر . ويبدو من تتبع احاديث رجال الوفد المصري في باريس بعد سفرهم لاثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام بفرساي ، كما يبدو من الأسئلة التي يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، أن هذه التهمة كانت دائما موضع التشكك أو

اليقين ومحل «التحقيق» ، نفيا أو اثباتا لما ائادته الدوائر البريطانية بشأنها .

وفي اجتماع لسمد زغلول بالصحافيين الانجليز والامريكيين ، اعد خطابا (القاه عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر «ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم راوا رأى العيان ان مسيحى مصر ومسلمها متحدون اتحادا متين العرى ، وان المسيحيين كانوا في مقدمة القانمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين أوائل شهداء وصاص الجنود البريطانية . وانكم لتجندون اليوم بين أعضاء الوفد المصرى الذين يتشرفون باستعبانكم اليوم في ضيافتهم خمسة من المسيحيين ، وقد كان قسوس الأقباط يقومون بالدعوة الوطنية في جميع جوامع القاهرة وعواصم الاقاليم وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك في الكنائس ...» (٢٢) . وكان وبسا واصف وواصف بطرس غالى من أعضاء الوفد المصرى ، هم من يشرفون على أعمال الدعاية للمطالب الوطنية في باريس (٢٣) . ويرجع ذلك الى مايعرف عنهما من اتقانها الفرنسية ثقافة ولغة . وحرص واصف غالى في خطبه على القول «لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد . هو دين الوطنية» (٢٤) . ولايكاد يمكن حضر مكتبة الصحف المصرية وماتردد على السنة رجال السياسة ، من ان الاستعمار اتهم الحركة المصرية بأنها حركة دينية ، وان الشواهد القاطعة كانت تكذبهم . ومن البديهي ان الحركة الدينية ليست «تهمة» ، ولكنها وصف يحاول اعداء الثورة الصاقه بها ، لتغيير القبط عنها وصنع الوحدة الوطنية وخلق الحلاف الطائفي .

واذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف - رغم كل الظواهر السابقة - عن الصاق تهمة التعصب الدينى بالحركة المصرية ، زاعمة ان الاقباط انضموا اليها خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم (٢٥) ، فالحاصل ان هذه التهمة التى قصد بها الوقعة ، لم تعد تثار بشكل جدى أو بالأقل بشكل ناجح بعد ان كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشارة ، وكان القبط انفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة . وبدا ذلك للرأى العام العالى في غير غموض . كتبت صحيفة يوليوز من تسيوتنج الالمانية عن اسباب ثورة مصر « لم تكن الاسباب الدينية كما قيل ، ولم يقلد المصريون الاسيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فاصبح مسيحيو آسيا يهايونهم جميعا . . وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الاسلامية الكبرى (الازهر) في القاهرة (باريس الشرق كما سماها أحد الانجليز) ، ومع ذلك لم يكن الازهر غير مركز التسامح الدينى ، ففيه تأخي المسلمون مع غيرهم من مواطنهم ، وفيه خطب قسوس التضاروي وأحبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التى يعمل لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن ان تكون دينية ، ان المسلمين في العالم كله قد هاجوا عند قرارات الحلفاء التى كانت تتداول يوميا

بشأن تركيا ، فلم يكن قلق مسلمى مصر على مصير الخلافة الإسلامية بموقف لحركتهم القومية .. » (٢٦) . وكتب مراسل صحيفة « البنى باريزيان » الفرنسية في القاهرة يقول أن المسلمين والاقباط قد اتفقا « حول سعد الفلاح ، سعد المسلم الذى كانت اجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بأنبئال مما لا نظير له في أى بلد اسلامى آخر .. » (٢٧) . وكتب هانز كوهن ذو ائتمزة الصهيونية في كتاب « تاريخ القومية فى الشرق » عن مصر ، « أن أكثر الأحداث جدارة بالملاحظة في ثورة ١٩١٩ هو الاخاء بين المسلمين والقبط المتحدين بهدف موحد لبعث أمة جديدة ، وكان القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغلول ، كما كانوا من بين الضحايا الاول لقومة مارس ١٩١٩ .. » (٢٨) ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الاقليات في تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الاقليات لم يعد ضروريا ، فمهد الحرب العالمية يعيش القبط في أحسن الظروف مع المسلمين .. » (٢٩) .

لذلك يلاحظ أن لجنة ملتر عندما اتت مصر لبحث الموقف المصرى ، ولتشمل الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية عليها ، وجهت في التنقيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت في وقت مبكر بدور الخلاف داخل الوفد المصرى بين « المعتدلين » و « المتطرفين » ، عجزت اللجنة عن أن تجد ظلا من خلاف يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط ، ويسمح بصدد الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن السياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم في ازكاء التفرقة . وأبى تقرير اللجنة خلوا من اية اشارة لهذه النقطة .

وقد ولق المصريون من انفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى ، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستغنوا عن أى احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن أن يسمى « بالمسألة الطائفية » من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسى ، وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه وأمن ظميره . ولكن بقي عملهم النضالى توثيقا لعزى الامتزاج بين فئات الشعب ، وبقطة وحلوا تجاه أى حادث يراد استغلاله في هذا الشأن ، أو شبهة ترد على لسان ، أو خبر يأتى من الخارج . وكان سينوت حثا بعد هودنه من باريس في سبتمبر ١٩١٩ قد اعتاد أن يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن اشارة الى أى مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع إلا عنوانها ، أما متن الحديث فهو دائما يتعلق بمناقشة الأحداث السياسية العامة الجارية ، وموقف الوفد منها وتقدير سياسة الحكومة ، والانجليز بشأنها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملتر ، وكان يوقعها باسمه مقرونا بعبارة « عضو الوفد المصرى

والجمعية التشريعية . ولم تتضمن مقالاته إشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبه رئيسا للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط إشارة الى هذا التعمين . والى ان القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين . وهاجم يوسف وهبه على انصياعه لهذه الواقعة كما ستجىء الإشارة اليه . وكان ذلك أيضا هو الطابع العام لصحيفة مصر ، طابع كونها منبرا للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف الناصرة للوند ، وليست منبرا للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية . كلها ، وانفة حلرة حريصة على الا «تخلق الشر من جذور مينة» (٣٠) ، بالافراط في الحديث عن هذا الأمر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضى التعرض له فتعالج بما تستحق من انتباه . ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقسوس يتحشون في الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الامر بما يناسب الاحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطنى العام ، ويكفى وجودهم معا مظهرا لا يخيب اثره عن ترابط المنصرين ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات، وتبعد الصفة العنصرية عن مجال النشاط السياسى والاجتماعى .

وقد حاولت الدعاية الانجليزية ان تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ في المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير في المساجد والكنائس ، دلالة على ان الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة ، يحرف النظر عن الاسلام او المسيحية . فكتبت صحيفة « الاهالى » التى يديرها محمد عبد القادر حمزة (وكانت صحيفة وطنية معتدلة) تقول « اعتادت الاقلام السياسية ان تضرب على نغمة التعصب الدينى فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فاذا هف مناد باسم الوطن قالت تعصب دينى . وان اجتمع قوم لاعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور التعصب الفرزى - تعنى الدينى ، وان طلبوا حاكمهم بتحقيق آمالهم وضمان الفوز في مصرهم ، سقطت السماء على الارض وتبدل الليل نهارا واصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لا يستحقون الا ان يعيشوا مستعبدين . حيدا التعصب يرمى الى حب الوطن - وهو من الايمان - والى طلب الحياة الميخدة » والى تعريف ان اليد العليا خير من اليد السفلى والى جعل شعار الوطنيين المساواة على اكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها . . . تغيب الاجبيشيان ميل (صحيفة انجليزية تصدر في مصر وتؤيد الاحتلال) حركتنا بانتظام زجال الدين فيها ، ولا تحسبهم جزءا من الامة يهمهم ما يهملهم ونالهم خيرا وشرها . ان انتظامهم فيها خير كقبل يسيرها في سبيل التمثل والحكمة ، لان الدين - وهم حراسة - لا يعنى بشئ اكثر من غنائه بالتفكر والنقل . . . (٣١) وهكذا نهبت « الاهالى » الصحيفة الانجليزية الى السبب النيزى لوجود زجال الدين في الثورة ، والى الامر المعلى - حسب رأيها - لهذا الوجود وهو التمثل والحكمة . . .

التكوين الوطنى للجماعة المصرية :

والحاصل ان مصرية الحركة الوطنية : لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطا مقصودا به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالعة شواهد هذه الفترة يوضح انها كانت اتجاها يستمد اساسه الرصين من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصرية ، ومزج الاهالى فى كيان سياسى واحد وايجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الاهلين . وكان اساسها لدى المثقفين واصحاب الاستنارة الفكرية ، هو الرغبة فى تكوين الجماعة السياسية على اساس قومى يكون أكثر الصيغ ملائمة للتطور المأمول . وكان اساسها لدى اصحاب التفكير الدينى التقليدى هو تأكيد السماحة الدينية التى ينطوى عليها الاسلام او مسيحية القبط . وبلحظ من شواهد هذه الفترة ان غالب المصريين قد وجد نفسه فى عبارة « الوطنية ديننا » . واذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة ، فقد أطرده استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحرية » و « دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، وتلقف الجميع عبارة سينوت لتكون عنوانا عليه كاسمه ، واصبحت « ماركاة » العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لابد له ان يبدأ بها ثم يلتوى كيف شئت له المهارة . وبهذا كانت « الوطنية ديننا » لدى البعض تعنى الوحدة ضد الاستعمار . ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين اساسا للتحضّر والتنوير وللمنطق العلمى الحديث فى الحياة ، ولدى غيرهم برهانا على التسامح الدينى ، ولدى آخرين اساسا لبعث مصر واثابا لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصرى . وتجمعت كل هذه الروافد فى الجماعة المصرية او فى فكر الفرد الواحد ، لتكوين نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة فى الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد ، حسب تكوينه التاريخى والثقافى ومصالحه . ويبدأ الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وأنجز فى ذلك نجاحا وجده خليقا بالفخر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز فى كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة « صحفا كانت أو خطبا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية . كان الفرد يصدر التعليمات الى فوائده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسين فوزى ، وكما يكتب سعد زغلول الى عبد الرحمن فهمى يطلب اليه ان يؤكد الامة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين (٣٢) ، وكما يظهر من تربية الصحف الوطنية والمظاهرات لى محاولة لاثارة الشقاق ولو بالشائعات ، تربصا ان يقضى على هذه المحاولة فى مهدها . وهذا هو المفزى السياسى العلمى . وكان الدكتور احمد امين مثلا بطبيعته المازفة عن النشاط السياسى العلمى وبنزعتة المستنيرة الى القضايا الحضارية العامة ، يختار من نشاط ثورة

١٩١٩ ، « المظاهرات التي ترمي الى التقريب بين الاقباط والمسلمين » .
وهذا هو المفزى الحضارى والعلمى .

وكان الشيخ محمد شاكى الذى نشط فى احداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاة السودان فى بداية القرن ثم وكىلا للجامع الأزهر ، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفى ، يرى ان ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعا برباط الدين « ويهدف فى نضاله الى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصبة متحدة ، نأيا بهم عن مذهب القوميات الذى رآه رحمه الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال ، وهى امتداد لفكرة الجامعة الاسلامية التى نادى بها السيد جمال الدين الافغانى .. » (٣٣) ، ولكنه وجد فى ثورة ١٩١٩ أن « الفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والاقباط وجمعتهم فى حركة اهلية واحدة . » (٣٤) ، وبدأ يؤكد على فكرة التسامح الدينى . ووجد فيه يتكلمون عن زواج النبى عليه السلام بعمارة القبطية ، وأن القبط بهذا الزواج صاروا اصهارا للمسلمين (٣٥) ، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى اوصى به النبى المسلمين بالقبط خيرا لأن لهم فيهم نسبا يرجع الى امومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أبى العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزككونى « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق مادامت يد الامام أخذة بيد القسيس » (٣٦) . بمعنى أنه ارتباط بين دينيين . ويتحدث ايضا واصف عن « الاسلام دين الشورى » (٣٧) ، ومرقس حنا فى بعض كتاباته عن الشورى فى الاسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ «الدين» بمعنى « الجامعة » كسينوت حنا عندما يقول « الوطنية ديننا » وعبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا أصبح ديننا قويمًا والدين لا يحتمل التأويل والتحويل » (٣٨) ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كىاء الوفد عندما يقول « الاقباط والمسلمون لا يدينون الا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال » . (٣٩) .

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية بردها الى التكوين التاريخى للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدا يصل الى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكانه من قانون الوراثة، كويصا واصف فى بعض كلماته ، أو يرد مفهوم الجامعة الوطنية الى التكوين النفسى الواحد - رغم اختلاف الدين - للمصريين جميعا مثل عاطف بركات ومرقس حنا ، أو يرددها الى الامتزاج والتألف الانسانى العام مثل مرقس فهمى .

يلكر ايضا واصف « لا يوجد شيء فى دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطنى والجنسى فى دوائر أصغر .. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التى هى عامل فى تطور الشعوب لا تقل اهميته عن عامل الدين .. » ، ثم يتكلم عن المصريين قائلا « لقد طبعنا روحنا على كل

مبدأ وكل أمنية من مبادئ البشر وأمانيه ، فموسى قد استمد من قساوستنا مبادئه التى قلبت العالم رأسا على عقب .. وفى ذلك تفسير للهمة التى اتخذ بها شعبنا المصرى .. دينا له رغم الاضطهادات الرومانية القظيمة .. ومما هو ثابت فى التاريخ نعوذ مدرسة الاسكندرية الرونية وبعدها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الآن كأنها الرأس الفكر للمسيحية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدينة العربية الإسلامية ، والى جامعاتنا بأئى الوف من الأجانب لتلقى مبادئ الاسلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون فى بلد اسلامى جامعات مثل جامعاتنا .. ولو سمح لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين تلامذة ارسلنا فى اوروبا .. « (٤٠) » ، ويقول ايضا مؤكدا على وحدة التاريخ المصرى منذ القدم « ان هذا الشعب المصرى لأنه ابدى فى مصريته وشخصيته اعلق قلبا بأمانيه من كل شعب ، وأنه لم يتراجع أمام ديوكلسيان واعتنق المسيحية برغم الاضطهادات القظيمة التى انزلها به الرومانيون .. ذكرت لحضرتكم ذلك فلانه درس سام ينطق به تاريخنا القومى ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمأنينة على مستقبلنا .. « (٤١) »

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظرا لمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الامة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطى ، وانما هى شعب واحد وعنصر واحد .. » فى المبدأ والنشأ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضارفت عني أن تجعلنا كذلك .. » ، ثم يقول « كم على المسلمين من التدور لمار جرجس والست جميانة ، وكم على الاقباط من التدور للاولياء المسلمين » . ويذكر مرقس حنا أننا ابناء أبطال الجيوش التى دوخت اوزوبا وابناء من حاربوا الوهابيين وابناء رمسيس وابطاله وابناء العرب الشجعان (٤٢) . ويجيب مرقس فهمى الى 'المعيار' الانسانى العام بقوله « من الخطأ أن يقال أن هذا يوم (عيد) القبط . وذلك يوم المسلم ، فكلاهما يوم كل انسان ، بقدر جهاد الانسانية وفصائلها ، ومايقدمه عظام الرجال من الضحايا لنفع جماعاتهم ، بل الناس أجمعين . » (٤٣) .

وليس يعنى ما سبق جميعه أن كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يدافع عنه ضد غيره من المفاهيم ، وان حسم هذه النقطة يحتاج الى دراسة تفصيلية ادق لكل منهم ولكونات تفكيره الخاص وحدوده . ومايحدث عملا أنه عندما تلتقى الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب او المتكلم فى استعمالها كلها للتأثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد .. الخ . والدلالة الأساسية من العرض السابق انهم كانوا جميعا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعا من مكونات الراى العام المصرى فى عمومه

وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ما ينال مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلاءم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها . والحقيق بالتسجيل ان ايا من التسط أو المسلمين لم يتبين مفهوما معينا في مواجهة الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة بشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمهور مشاعا بينهم ايضا .

وفي ١١ سبتمبر ١٩١٩ حل عيد النوروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع ان يكون الاحتفال به احتفالا قوميا عاما . قالت صحيفه النظام التي يصدرها سيد على « النوروز عيد الامة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرئيسى بالعيدى دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينيهما برئاسة فتح الله بركات . وقال مرقس حنا « لنا اعياد قوميه وطنية اربع ، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النوروز » ، وقال عاطف بركات ان عيد النوروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التى عليها حساب الامة فى زرعها وقلعها . » ، والتقى الشيخ محمد عبدالمطلب وغيره قضاة كثيرة ، وارسل المحتفلون برقية لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسميا كل عام . وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الاضحى يأتيان فى موعد قريب ، وتم للاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا ايضا . وتكرر ذات الاحتفال فى الاعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح فى ٧ يناير ، طالب عمال العنابر باعتباره عيدا للامة جمعاء ، وطالبت صحيفة « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النوروز عيدين عظيمين نحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة اقاموها (٤٤) ، وقد يجوز القول بان ائتلاف المسلمين والقبط كان اسامه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها ، اما ان يصل الأخاء والامتزاج الى كافة شؤون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعدا أعمق ورغبة أكثر أصالة فى الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية .

الجهد النظمى لوائى لوفد المصرى :

لم يكن يمكن ان يبلغ النجاح فى ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذى بلغه ، ولا ان يكتب له الاستمرار ، بغير الوفد المصرى ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذى لعبه الوفد كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحول ما انجرت ثورته ١٩١٩ وما لم تتم انجازه . ولكن مالا يكاد يوجد خلاف بشأنه هو دور انوفد المصرى وفاعليته فى مزج قوى الامة المصرية وانشاء الجماعة الوطنية فى مصر على اساس وظيف . وبلغ الوفد فى هذا الامر من

النجاح ما يعلو أى امر آخر . وإذا كان هذا هو كل ما أتى به الوفد ونورده ١٩١٩ فكفى به معنما . إذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، وأقامها على أساس العقل رشيد ، وقدر للامر ما يستحق من خطورة وما يفضى اليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستنارة السياسية التى جهد فى ارسائها آباء التنوير المسرين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التى يرحح المحمم من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجح على كل ما عداه ، فافلس مؤامرات الاستعمار وارسى أسس الدولة والتنظيمات القومية فى المجتمع ، ومكن للتطور الاجتماعى والاوضاع الطبقيه ان تتبلور على أسس واقعية غير مشوبة . ويمكن القول باطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة ، انه لولا جهد الوفد فى هذا الميدان ، لما وجد الانجليز انفسهم مضطرين الى الغاء الحماية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستورى النيابى لسنة ١٩٢٣ بالصورة التى وجد بها . وكان هذان الامران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك فى ايجابيتهما ، وحصانة لا شك فى أهميتهما بالنسبة للتطور السياسى والاجتماعى فيما تلا ذلك من اعوام .

وإذا قيل بحق ان قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الدينى المتعدد ، وان متزاجهم التاريخى الطويل هو سبب هذا النجاح ، وان اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له ، فان من الحق ايضا ان كان للجهد الواعى المنظم للتنظيم السياسى فاعليته فى تأكيد التماسك والامتزاج وفى انضاج الاسس الموضوعية القائمة . سيما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل التقيض ، وليس فى التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم او تستعصى ببلداتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترباطها خليقا بالافهم ، ويمكن ان تعصف به العواصف ازاء الجهد الواعى لأعداء الثورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولوجبات هذا التوحيد ، وتحددة من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كؤسسة سياسية بنى على نسج مصرى جامع . وتكونت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده بصرف النظر عن الدين . وكان هذا خير عاصم له ، وكان آدمى للاقتناع وافعل فى احساس - الجميع بالانتماء الواحد ، من أى شيء آخر ، برنامجا كان او خطة سياسية او حديثا أو مناورة او دعوة . والحاصل ان كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه ، ولتكوين الفكرى لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لتلك اثره الكبير فى صبغة هذه المؤسسة السياسية على مبادئ الاستنارة والمواطنة . والحاصل ايضا ان كان للقبط فى هذا الشأن مادرة

سجلتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا وريسا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود في قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت صحيفة « البتي باريزيان » الفرنسية : « هناك سبب دخیل للمحبة التي يكنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هي العامل الوحيد الذي جذب اليه تأييد الوطنيين المصريين ، وجعل الاقباط والمسلمين على السواء يلتفتون حوله .. ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هي اسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم (زغلول) .. ويطلق الاقباط منذ أن نفى سعد في اربطة الرقبة شريطا اسود يطوله صليب ، ويعرض الباعة في الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعدا .. وفي مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون اغنية مقفاة بكلمات (سعد) اعنى السعادة .. ان مكانة سعد من الشعب هي مكانة القديس وانه ليمثل مصر الأصلية » (٤٥) .

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط في الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين في نادى ومسيس الذي يضم كبار الاقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى المعتد البريطاني في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصرى ، ذهب فخرى عبد النور فقابل على شعراوى ، ثم عاد الى نادى رمسيس يحكى للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور ان اسماء اعضاء الوفد وردت في عرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطى واحد ، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور وويصا واصف وتوفيق انداروس للذهاب الى سعد ، ودرضوا على سعد هذا الامر فرحب بفكرتهم وتحدث معهم في اختيار احدى كبار القبط عضوا بالوفد ، فاختاروا واصف بطرس غالى لثروته وثقافته وجاهه . وتحمس توفيق انداروس قائلا لسعد ان الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد ان يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التي شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فطفا اليمين مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سأل جورج خياط سعدا : « ما هو مركز الاقباط وما هو مصيرهم بعد انضمام ممثلهم الى الوفد » فاجاب سعد : « اطمئن ، ان للاقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة » . (٤٦) . ولا يلحظ ان سعدا تردد في هذا الامر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط من ذكاء سياسى اراد به اسقاط الزعم الانجليزى عن تعصب الحركة المصرية ، ولكن أساسها رصيد الاستشارة الاجتماعية التي كانت سمة أساسية فى فكر سعد زغلول وفى ماضيه السياسى (٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية فى مثقوى حزب الأمة كطقي السيد وعبد العزيز فهمى ، كما كانت بعض سمات القسم المستنير من رجال الحزب الوطنى ، والمهم ان تم ذلك جميعه

قبل اشتعال الثورة الشعبية في ٩ مارس ١٩١٩ ، ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث أى صدمع فى جسم الأمة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا سجمًا مترابط الصفوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأجبت حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التى قام بها المجتمعون بإحدى رمسيس وسعد زغلول فى هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك معاجنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن أن يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، لو انفجر بركان الشعب ، قبل أن ينضم من القبط أحد الوفد ويطمئنوا لموضعهم فيه وفى الحركة الوطنية ، وقبل أن تطمش الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العشار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت ، والانفجارية فاجات الجميع والنفوس ثائرة ، والتلقائية لها اثر غير محسوب ، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداهها . والحق ان بناء الوفد استطاعوا من البداية أن يعدوه اعدادا صالحا لاستقبال الجماهير المصرية جمعاء فى مارس . وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداهها .

وقد سافر مع الوفد الى باريس فى ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ، وسافر مع الوفد كمستشارين له ويصا واصف وعزير منسى وعلى حافظ رمضان . وفى باريس ضم ويصا واصف الى عضوية الوفد (٤٨) . والذى يلحظ فى مذكرات محمد كامل سليم (٤٩) ، أن كان سينوت حنا ويصا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقافت سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » فى قيادة الوفد من أعضاء حزب الأمة القديم ومن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الاحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى أو مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصرى .

وكان ذلك برهانا ناصع الدلالة على أن التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كان واقفا فعليا ، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى ، وقد صدق فى العلاقات التنظيمية للأعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية للأعضاء كهم . وكان الوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادى وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسئوليات بداخله سياسيا وإداريا وماليا . والحاصل ان الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهادنه مع الانجليز . كان مؤمنا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكوين الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية . ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من أعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط أى موقف

بحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد
خلافات سياسية في مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد أولا من سعد زغلول وعلى شعراوي وعبد العزيز فهمي
ومحمد علي علوية وعبد اللطيف المكباتي ومحمد محمود وأحمد لطفي السيد،
وكانوا جميعا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الآخرين ، ثم ضم اليه
على التعاقب حمد الباسل واسماعيل صدقي ومحمود أبو النصر وسينوت
حنا وجورج خياط وواصف غالي ومصطفى النحاس وحافظ عفيفي ، ثم
حسين واصف وعبد الخالق مدكور وكان الاثنان الآخران وسينوت حنا من
أعضاء الجمعية انشورية . ثم فصل منه اسماعيل صدقي ومحمود
أبو النصر ، وضم اليه ووصا واصف وعلى ماهر .

وانشق عن الوفد في ابريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل
في قيادته ، وهم على شعراوي ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف
المكباتي وأحمد لطفي السيد ومحمد علي علوية وعبد العزيز فهمي وحافظ
عفيفي وعبد الحائق مدكور وجورج خياط . وبقي مع سعد من أعضاء الوفد
مصطفى النحاس وواصف غالي وسينوت حنا ووصا واصف وعلى ماهر .
وكان عدلي يكن رئيس الوزراء ، وشاء ان يقضى على الوفد وأعمل اجراءات
القمع في الو-يين ، وأحال الموظفين منهم الى مجالس التأديب ، ومن هؤلاء
محمود فهمي النقراشي وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور
نجيب اسكندر وركى جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد
خشية . وأعد وفدا رسميا لمفاوضة الانجليز يتكون برأسته وعضوية حسين
رشدى واسماعيل صدقي ومحمد شفيق وأحمد طلعت ويوسف سليمان وهم
وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوي
وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وإبراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمود فايد
ومحمد شريف صبري وعبد الحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف أصلان
قطاوى ويوسف نحاس والياس عوض وغيرهم وقشلت مفاوضات عدلي يكن
فعاد الى مصر وقدم استقالته في ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال انه لابد من القضاء على الوفد المصري بالقوة ،
فوجهت اذارا في ٢٢ ديسمبر الى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف
بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخري وسينوت
حنا وأمين عز العرب ، بأمرهم بالاقامة في الريف أو النفي من مصر ، فرفض
الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم قنفوا من مصر ،
وأطاع الانذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخري فابتعدوا عن النشاط ،
وبقى من أعضاء الوفد واصف بطرس غالي ووصا واصف وعلى ماهر . فاصدر
الاولان بيانا الشعب باسم الوفد المصري يعلن تصميم الوفد على الاستمرار في
التفاح . ثم ضم الوفد على الشمس وعطوى الجزار ومراد الشريفي ودرقس

حنا وعبد القادر الجمال في يناير وفبراير ١٩٢٢ ، واصلد بياناته الشهيرة التي توصي الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . في ٢٥ يولية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا الى الوفاء) ومرقس حنا وواصف بطرس غالي وعلوى الجزار ومراد الشريمي وندموا الى المحاكمة ، كما اعتقل من الوفدين عبد الرحمن والقياني وفخرى عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الفرايلي وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصري السعدى وحسين القصبي والفرايلي ومحمود حلمي وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلى . وفي ٢٧ فبراير ١٩٢٣ التى القبض على المصري السعدى وحسين القصبي وفخرى عبد النور ومحمود حلمي والفرايلي وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسين حبيب وعلى الشمس وسلامة ميخائيل وغيرهم (٥٠) .

وعندما كان الوفد في باريس سنة ١٩١٩ ، شكلت لجنة مركزية في مصر رأسها محمود سليمان وابراهيم سعيد ثم مرقس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والابراىي وعلى ماهر وعبد الهادي الجندي وحسن نشأت ومحمد ليبي عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، واخير الجميع على اساس تمثيلهم المسالغ والوزارات الهامة . وهكذا كان الامر في تكوين اية لجنة او اجتماع او مؤتمر او مظاهرة ، وفي كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التي تؤلفها الحكومات المصادية للوفد كانت تصدر عن نفس منطلق المصرية الجامعة الذي فرضه الوفد المصري على الجميع . وكان من الطبيعي ان اجراءات النفي والاعتقال والفصل والمحاكمة التي تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بعبء التظرف والاعتدال في نشاطه الوطني .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان ان القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة في أية ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفي له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أى تشكيل . ولا يظهر من استقراء الاسماء في كل مجال - ما أشير اليه هنا كمثال وما لم يشر - ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبق أساس للاختيار الا الإيمان بمبادئ الوفد ومدى افعالية في النشاط واداء العمل المطلوب . ولا يظهر ان الانتماء الطائفي كان عنصرا في الاختيار الا في حالتين اثنتين ، أولاها دخول وائصف غالي الوفد في البداية كقبطي حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور ، على ان هذه الصفة ما لبثت ان زالتة فور انضمامه الى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم وبصا وائصف ثم مكرم مبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط ان سيكون

للقبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لغيرهم ، انما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والاسلامية كصفة سياسية عن الاعضاء جميعا ، وان عبارة ان سيكون للقبط ما للمسلمين تعنى ان لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسى ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعنى نفى استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما تعيين مرقس حنا وكيلا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأكيد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة أيضا ، اى تعيينه قبطى ، يعنى نفى الصفة الدينية في العمل السياسى ، اذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة المعادية للوفد ، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر لتفرقة الطائفية قبل مجيء لجنة ملتر ، وبلغ هذا النفى مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطنى القبطى عريان يوسف كما سيحىء .

واذا كان المعتمد البريطانى اللدن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الادارة العليا ، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستطيع حاكما قبطيا عليها ، فالمشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ ان من بيانات الوفد ماكان يصدر - بسبب حملات النفى والإعنفال - موقعا عليه من غالبية قبطية او من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفى سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالى وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويضا واصف ومكرم عبيد ، فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق الا واصف غالى وويضا واصف لاصدار ابيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تنقاد باختيارها وبايمانها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقا لما ترسمه . وذلك دون نظر للانتماء الطائفى لمن اصدرها . والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختيارى مصدره الايمان والثقة . مادام الوفد ليس في السلطة وليس له ايا من وسائلها المادية ، بله ان يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديا ووسائلها المادية .

وكان سينوت حنا نجما سياسيا وطنيا تالق مع الثورة . كان في الماضى من اصدقاء مصطفى كامل ، وظهر اتصاله بسعد زغلول في الجمعية التشريعية : عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين في رئاستها اذا غاب رئيسها ، فكان سينوت ضمن من ايده رغم انه كان عضوا ميينا لا منتخبا(٥١) ، وقد سافر مع الوفد الى باريس ثم عاد في سبتمبر . ولفتت مقالاته الانتظار كلها اليه واحاطته شعبية واسعة ، كان بكتابات لسان الوفد المصرى ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملتر ، وساهمت كتاباته في اثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في اكتوبر ونوفمبر ادت الى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عاديا ان تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد واسمعييد « النائب البحر الجرىء » بعد كل مقالة يكتبها (٥٢) ، كما كان عاديا ان يعلن

التجار من سلمهم في الصحف اعلانا مسبقا بتقديم التجه لسينوت ، او ان يتصادف مرور مظاهره امام مكان جنوسه فيرفع الهاتف عاليا له ، وقد اعدته السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة اسابيع بمناسبة وصول لجنة ملتر ، فودع على الاعناق واستقبل على الاعناق ، وكان من مستقبليه علماء الازهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل ايضا . ومن الداعمين للاخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه في خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا لنقابة المحامين ثم تقيا لها اربع سنوات (٥٣) . وعرف كفاحه في ثورة ١٩١٩ وكتابات وخطبه ذات المنزع الفقهي .

وكان ويصا واصد . من صفوة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطني . ومن اقرباء الوفد المصري منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة في مواضع شتى .

وان كل ما سبق في بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذي ابداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للاصل المشترك ، المصرية الجامعة . وثمة الجانبين في بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة «مصر للمصريين» بتكوينها الفعلي . فتلاشى كل حذر بعد ان ظهر التجمع الوطني كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوى الانجليز حول التفرة والتعصب والتشكيك في مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا امام نظرية تويد ، او كلام يتدفق في الصحف او على منابر الخطابة او سياسة ترسم ، ولكن امام الحقيقة للموسسة ، وهي ان حزب الاستقلال والحرية حزب مصري جامع ، وهو ذاته نواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته واكتاره وعلاقاته وتقاليده نشاطه .

تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد ان ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى في مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يقلقها الموقف الدولي ، واصبح مصدر قلقها الحقيقي كما يذكر الدكتور محمد انيس هو الوحدة الوطنية المتلفة حول الوفد ، واصبحت خطتها هي ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملتر التي كان هدفها الاساسي الحصول على اعتراف المصريين انفسهم بالحماية (٥٤) . وعمل الانجليز على تفنيت هذه الوحدة بسلاحين ، اولهما (اصطناع الوقيعة بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحذر الهادئ المستمر للدائبة

القطبية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، واهم مثل نها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملتر الى مصر ، ان استقالت وزارة محمد سعيد على اثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذى تنادى به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها . وشاء الانجليز ان يفتتوا الاجماع الشعبى المتنف حول الوفد ، والخليق بانجاح المقاطعة ، بانارة الناحية الطائفية .

وفى ٢١ نوفمبر ١٩١٩ استندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبه باشا ، وهو من القبط وكان وزيرا فى وزارة محمد سعيد المستقيلة ، وشكل وزارته نفس اعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفاروق بين الوزارتين الا فى الرئيس القبطى الجديد ، وكان المتوقع ان هذه الوزارة هى من سيستقبل لجنة ملتر ويتباحث معها ضد خطة الوفد . وظهر المازق ، فلو سكت على الوزارة لتحقيق جو الهدوء الذى يجره الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقليل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطى الذى يرفضه «المسلمون» ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن ان يستغل فى ان انقباط راغبين فى الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه ان يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث فى هذه المرة استغلالا حادث مقتل بطرس غانى سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالتين شيرويل بصحيفة التابز «رغم ان المتطرفين المسلمين استأثروا من وجود قبطى على رأس الوزارة ، غير انهم لايجرؤون على الجهر بذلك خشية ان ينغروا انصارهم من الاقباط . . . من الحق ان يوسف باشا وهبه جدير بان يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخاتمة المفجعة التى اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠» ثم أوغل الكاتب فى الحديث عن تعصب المسلمين (٥٥) .

وفى ذات اليوم الذى استندت فيه الوزارة ليوسف وهبه ، نشرت الاجشيان جازيت تحت عنوان «مركز الاقباط» رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة اسيوط وآخرين ، وجاء فى الرسالة انهم يطلبون من لجنة ملتر النظر فى تعيين القبط فى الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقدر ان تؤتى هذه الرسالة - مع تعيين يوسف وهبه - اكثارا سريعة فى اشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط . ولكن قومه القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبه ، افسدت الامر كله . ولم يمض يومان حتى ارسل حبيب شنودة الى الصحف بيانا بان هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلطت لها اسماء اخرى ليس لها وجود فعلى ، وطالب بالتحقيق فى الامضاء المنسوب اليه ، (٥٦) .

اما بالنسبة لتعيين يوسف وهبه ، فقد اعلنت فورا الدعوة للاجتماع بكنيسة القبط الكبرى ، وحضر اليها حوالي الفين غصت بهم الكنيسة ، وراس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبير منهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذي خالب الجمع باعلان براءته من يوسف وهبه ، وحنا الياس ، ولويس أخنوخ فانوس الذي قال انهم انما يجتمعون في الكنائس والمساجد لانه لا توجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفي جمعه ، كما حضر سينوت حنا فتهف له الحاضرون . وارسل القمص باسيليوس عن المجتمعين برفية الى يوسف وهبه ، «الطائفة القبطية المجتمع هنا مايربو عن الالفين في الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على اشاعة قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول للحماية ولناقشة لجنة ملتر ، وهذا يخالف مااجمعت عليه الامة المصرية في طلب الاستقلال التام ومقاطعة اللجنة . فنستطفكم بالوطن المقدس وبلدكم اجدادنا العظام ان تمنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن» . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به ان الانجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطي للوزارة يمكن ان يفسر بأنه رضاء للقبط او بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان «وهبه باننا لم يمثل في وقت من الاوقات امانى الاقباط ولم يشترك معهم في شعورهم القومي» ، ورغم انه لا فرق بين قبطي ومسلم «فان الاقباط يرون انفسهم مضطرين الى ان يتقدموا بصفتهم اقباطا لظهور شعورهم حيال هذا الحادث، لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل او هيئة تقبل الحماية او تساعد على تعضيدها ..» . ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس الكنيسة البطريركية ونشتر من كبار القبط منهم نائب رئيس المجلس الى العام (٥٧) . واصدرت صحيفة «مصر» ملحقا خاصا ضمنته الخطاب والرسائل والبيانات التي اصدرها القبط استنكارا لوقف يوسف وهبه . وجرت اجتماعات مماثلة في الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفي الاقاليم (٥٨) . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لوقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح ان يوسف وهبه عين لانه قبطي ، وطرح ذلك على الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليهما ان تتداركها في مهدها . وكان الوطنيون القبط يعملون في العمل السياسي بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن تثار مسألة الانتماء الديني ، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا . اضطرهم ان يتشجوا بالرداء الطائفي لحظة ليواجهوا الواقعة «من الداخل» . ولاول مرة يتحدث سينوت حنا في سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته قبطيا ونائبا عن القبط في الجمعية التشريعية وعضوا في مجلسي اسويط للملي وفي الوفد المصري ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبه الذي يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبه عن جماهير القبط وانقاذ اى

اثر يراد استغلاله من رابط الدين او الطائفة التي تجمع بين يوسف وهبه وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب في اصطناعها دوليا تأييدا لدعوى ان القبط او بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملتر ، فقال انه يعلن «للعالم» ان يوسف وهبه لا يمثل القبط وانهم منفضون من حوله مجمعين على طلب الاستقلال التام ، وان مسئولية فعله تقع عليه وحده ، «هلا فطنت اني دفعة المركز الذي ستضع نفسك فيه اذا فاوضت في شئون البلاد وانت غير مؤيد لا من الامة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص» (٥٩) . وبذات الدوافع كتب ويصا واصف في الجورنال دي كير يتبه الى الاهمية التاريخية للكسب الذي حققه المصريون بالثورة «هذه اول مرة قام بها الشعب المصرى قومة رجل واحد في وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله ... كمصرى اقول لحضرتكم مايجمع عليه جميع مواطنى من قبط ومسلمين : ان تحكونا بغير البنادق الانجليزية ...» ، ثم قال ليوسف وهبه انه يتحمل مسئولية فعلته «امام السلاطات القادمة» وانه لا يمثل القبط ولا يعبر عن امانيهم (٦٠) .

ويحكى عبد الرحمن فهمى في رسالة الى سعد زغلول الجانب الاخر من الامر فيقول انه علم ان «الامة القبطية الكريمة» استاءت جدا من قبول يوسف وهبه رئاسة الوزارة «وانها تخشى ان يسبب هذا نفورا بينها وبين الامة الاسلامية» ، فصحب عبد الرحمن فهمى ستة من زملائه الى الكنيسة في ٢٣ نوفمبر وشاركتهم في تأليم ، واكد لهم ان لن يحدث اى فتور فى علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القاياتى خطبة في هذا المعنى . واذا صادف هذا الحادث اعتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلها لها ردا على تعيين يوسف وهبه رئيسا للوزراء (٦١) . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام في عين الامة واسمى منزلة وقد استحقها باخلاصه وفنائه .

وعلقت صحيفة «الاهالى» على موقف القبط قائلة ان «اوعج القبط - بارك الله في حقيتهم - خافوا ان يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبه : ان تبرد حقيتهم وان ينخلقوا عن صفوف اخوانهم في الجنسية ، او ان يظن المسلمون انهم متخلفون .. هذا شعور حار يفتيط له المسلمون لا لانهم خامرهم شك فالارتباط والتساند يقينى» ولكنهم اغتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقه ان يروا هذا التضامن ..» (٦٢) .

والحاصل ان هذا الموقف قد ادهش الانجليز: ساسة وصحافة ، وكان المقدر ان ما اسماه المؤتمر الاسلامى سنة ١٩١١ «الافراط في التضامن» بين القبط ، سيربط جماهيرهم او جزءا منها بيوسف وهبه : سيما ان ثمة

شعورا عاما بأن من يتولى من القبط اكبر المناصب يعتبر « مشخصا لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن » (٦٣) . ولكن رباط الدين والطائفة وهذا التماسك المعروف اتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلا من ان يجذب القبط الى يوسف وهبة ، نفروهم جميعا منه ، وبدلا من ان يكون التماسك قوة جاذبة ، اصبح ذات التماسك قوة طاردة ، واعلنوا براءتهم من رئيس انوفداء الجديد .

ولم ينقض شهر على تعيين يوسف وهبة ، حتى تربص له شاب في مقهى « ريش والقي على سيارته أثناء عبورها ميدان سليمان باشا قنبلتين انفجرتا واخطاتاه . وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيى الوطن » ، وتبين انه طالب في كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت شعر ، اعترف بارتكابه الحادث لدوافع وطنية . وكان انتماء يوسف للقبط مفسدا لاية محاولة لتفسير الحادث على اساس التعصب الاسلامي . وجهد البوليس في البحث عن ايد خفية ففجّر ازاء صلابه عريان يوسف سعد وهدهده وانتباهه ، ولم يظهر التنقيب اية علاقة للجاني بأحد الازميين له بكلية الطب هما تادروس المنقبادي وجورج شحاتة ، قبض عليهما ثم افرج عنهما سريعا . وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات (٦٤) . واظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك ان عريان سعد كان عضوا في التنظيم السري للوفد الذي يتزعمه عبد الرحمن قهني ، وانه هو من تطوع لاقتيال يوسف وهبة ، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله ان أقدم مسلم عليه .

سياسة احياء الذائبة القبطية ١

لم يكن من شأن هذا الفشل الذي واجهته السياسة الانجليزية في سعيها للتفرقة الطائفية ان يفضي بها الى الياس السريع . علقّت الاجيشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « نقترح الان نعلق عليها اهمية جدية اذ اتنا في بلاد تغلب فيها عادة العمل اولا ثم التدبر بعد ذلك وانا نشعر ان الامة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير في الاحوال باناة ستنظر اليها في الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما » . ثم حاولت ان تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد الرئيس الوزراء قائلة « اليس من شأن هذا العمل ان يفسر على انه سعى مقصود يراد به توجيه الانظار الى الفرق بين الاقباط والمسلمين واعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبت بان هذا هو الغرض ولكن يظهر لنا اتنا محقون في طرح هذا السؤال .. » (٦٥) .

وكانت صحيفة « الوطن » تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقراءها . كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد المفضية من الشعب وتمهيجهم المظاهرات التي تشتعل ضده ، « في اى امة من امم العالم المتعدنية ترى

العلمان من التلازمة يضمنون للوزارات النخطط السياسية « (٦٦) . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت أن تهدئ النفوس وقد أزعجها قيام القبط متكتلين معه ، وازدادت أن تفكك هذا التماسك الذي أريد أن يكون عونا لسياسة التفرقة فصار حربيا عليها . وأطرد حديثها عن أنه لا فرق بين مصرى ومصرى وأنه لا يجب أن تعلق أهمية عادية على اختيار يوسف وهبة ، وأن مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه (٦٨) . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « أن الاكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من السمات الطليعة مما ينم عن ضعفها ، وقد يدخل على النفوس بعض الشك في صلابتها .. » ، ثم خطت خطوة أخرى بقولها أنه إذا كان احتجاج القبط مقصودا به إلا يستريب الأجانب في عواطف المسلمين ، فإن هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لانه دليل على أن « نيات المسلمين لم تصف تماما لآخوانهم حتى أنهم مازالوا يتربصون بهم الفرص .. » (٦٨) . ثم خطت خطوة أخرى لتشكيك المسلمين في تصرف القبط تجاه يوسف وهبة ، بقولها أنهم لم يحتجوا على يوسف وهبة إلا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر الى الأسماء ولا الى الديانات . ثم دعت الى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها أن المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين ، وأبنت القبط على موقفهم إذ أظهر المسلمون « أنهم أمقل منا وأكثر رزانة وأصح نظرا .. » (٦٩) . وبعد أن حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، أرادت أن تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، إذ أرجعت السبب الى المنشورات التي وزعت تتهم يوسف وهبة بأنه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت أن سعد زغلول قاله من أن يوسف وهبة « وزير قبطى » (٧٠) .

وكانت غاية الصحيفة من الامر ، أن تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطى فى الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وأن تقنع القبط بأن المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه في أنفسهم . ويرتبط ذلك بدعوى الانجليز أن القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفا من المسلمين وحققا للمناهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز (٧١) .

ويمكن باستعراض مادة الصحيفة ، معرفة أنها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنقد والتشنيع واساعة التفسير لمواقفهم وآرائهم . وتأكيد الذاتية القبطية واتهامها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين فى السياسة . وهذه النواحي الثلاثة يمكن ايضاحها فيما يلى :

كانت « الوطن » لا تخفى سياستها المناصرة للاحتلال البريطانى . نشرت فى ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مقالا مترجما كتب عنها فى الاجيشيان ميل ، ورد به أن

« الوطن » أسست من ١٤ سنة ويعد إلى صاحبها الحالي جندي إبراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هي وصحيفة « مصر » ، « لسانا للطائفة القبطية » ، « أما خطة (الوطن) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة في جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته (مصر) أيضا . وإذا كانت (مصر) قد بدلت لونها السياسي فإن (الوطن) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة إلى جانب مبادئه الأولى . . ولزيادة إيضاح هذه النقطة : أن (الوطن) يريد أن يرى مصر بلادا مستقلة ولكنه يؤمن بالحقيقة الآتية ، وهي انه ليس في تلمذه المصريين ولا الدول الأخرى أن تطرد الانجليز من مصر ، كما أن احتجاجات الوفد المصري واحزاب الطلبة وموظفي الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتناع من الحماية ليست في عرف (الوطن) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا . . والخلاصة أن الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضجا إلى صفوف الحركة الوطنية » . وتشر (الوطن) ترجمة هذا المقال بشر تعليق ولا محاولة للتخفي في وقت كان فيه « خذلان البلاد هو الكفر » كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت (الوطن) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملتر ، ودعت إلى عدم مقاطعة هذه اللجنة وإلى الاتصال بها (٧٢) . وصفت كثيرا مقالات مرقس فهدى التي نشرها في صحيفة (مصر) في أوائل أكتوبر ١٩١٩ يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ولحديث نشر في صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية يفهم منه انه نيس من انصار مقاطعة اللجنة (٧٣) ، ولأحدث لبعض الكتاب مسلمين وقبط يؤيد هذا الاتجاه .

ويلاحظ أن (الوطن) لم تكن تهتم في هجوما على قادة الوفد الا بالقبط منهم . وركزت هجوما خاصة على سينوت حنا وويصا واصف . وأفحشت أحيانا في الهجوم عليهما ، كالقول بأن سينوت كان في باريس مع الوفد يسعى لمقابلة « السيدات الباريسيات » (٧٤) ، ونشر رسالة من تدعى « حنونة بنت دميانة من اسبوط » ، تتهم سينوت بأنه أضاع أموال اليناى والأرامل (٧٥) ، وتتهمه امام القبط بأنه مجرد مخبط قط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التي تظهر باسمه وأنه لا يدري من أمر القضية المصرية شيئا ، وأن قوما آخرين قد « اتخذوه لفيقا (أى انه يحرس ثياب الصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس) » وأنه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته في الفتيحة (٧٦) . وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، اتهمته بأنه بذلك يلم المسلمين ويشكك في مستقبل علاقات القبط مع أعداءه - الانجليز (٧٧) . وحرصت دائما على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائبا عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المتقباى صاحب صحيفة (مصر) ، الذي حول سياسة صحيفته ضد الاحتلال . إذ بتى

خمساً وعشرين سنة منذ اصدار الصحيفة ظهيرا للاحتلال ثم تحولت - سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلايبيها وتحرك معها » ، ثم يقول للمنتقبادى أنه يوم ينتصر الانجليز في مصر « يندم صاحب مصر ليجرة اصدفائه الأقدمين (الاحتلال) وارتعائه بين اذرع اصدفائه الجدد (الوفد) » (٧٨) ، وتقول أن المنتقبادى يبرر اتجاهه الجديد بأنه « لولا هذه الخطة التى انتجها ، خطة المجاملة او ان شئت المراوغة والمبدأ الذى اتبعه .. وهو مبدأ النظار بالفترة والمعالجة لزعماء هذه الحركة (الوفد) ، لاداب الإقباط من جراء ذلك اعظم الأخطار واكبر الأضرار .. كما حدث في مقتل الخوجة داوود دقدوق من اعيان الواسطى .. اذا صحت هذه الرواية (٧٩) » وهاجمت (الوطن) يوما القمص سرجيوس وتادرس المنتقبادى ثم قالت « هل ينتظر أن امريكا الحرة الثيورة التى يدفع قومها الوفا من الجنيحات للمرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يؤدى بالبقية الباقية من الفضائل (٨٠) » .

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائما ان تغف في وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين ، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفتين والأخرى . واستخدمت في ذلك كل الحيل الممكنة في امر اساسى وهو ابقاء كل من الجانبين متحيزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وان يبقى بذلك الوجود القبطي الطائفي كوجود سياسى . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك امرا جوهريا لم اعرف مقدار اهتمام التائمين بالحركة الوطنية به ولم تمكنى ظروف من الوقوف عليه ، اعنى به كيفية انضمام الاقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفته امة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولة ، ام هم انضموا بمعشرين واحد من هنا وواحد من هناك .. » ولا تفتأ تؤكد ذاتية القبط في انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوفهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث ابيه وكان قد حرم منه وهو بعد في المهد صيا » (٨١) . ولا ارسل عبد العزيز جاويز الى وكيل بطريركية القبط يحييه على مواقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول ان تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « ان القبط احق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لانها وطنهم ووطن اجدادهم من ستة آلاف سنة .. القبط الذين تحت اسم مصر من اسمهم .. » (٨٢) ، وسياق الصحيفة كلها الحرص على أن يبقى هناك في مجال النشاط السياسى والاجتماعى قبط ومسلمون .

على ان كل هذا السعى لم يات بنتائجه في الوقيعة بين المصريين في هذه الفترة . سيما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الاثنيات في الوثيقة التى اعلنوها باستقلال مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ .

ولتقف هذا التحفظ دعاء الشقاق ليصوغه نصوصا في دستور مصر :
فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات ، الذى يعتبر
فى ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومى للجماعة
السياسية المصرية .

المراجع

- (١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٢) للمسيحية والقومية العربية . عبادي الببد عبادي ص ١٠٣ . نقلًا عن رسالة ماجستير للأستاذ د. رياض موريل بشارة « المجتمع القبطي في القرن التاسع عشر » ص ١٣٧ .
- (٣) تربية سلامة موسى ص ١٥٩ - ١٥٣ .
- (٤) صحيفة الأفكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥) مذكرات فخري عبد النور . المصور ٢٨ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٦) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧) الصحف اليومية : الوطن ، مصر ، الأفكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٨) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٩) للمجتمع القبطي في القرن التاسع عشر لرياض موريل ، الأقباط في القرن العشرين ، الجزء الثالث ، رمزي تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .
- (١٠) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (١١) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (١٢) صحيفة الأفكار ٣ فبراير سنة ١٩٢٠ .
- (١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت إليها من الدكتور نصر فريد من برلين في ٢٧ نوفمبر ونشرت في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ وذكر بها الدكتور نصر أن المرحوم محمد فريد كلفه بإرسالها قبل وفاته .
- (١٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . الدكتور محمد حسين . الجزء الثاني ص ١٣١ .
- (١٥) البدايات . الدكتور زكي مبارك . الجزء الأول ص ١٨٧ ، مقال نشره في ١٣ مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسى .. طارق البشرى . مجلة الطلبة عدد مارس سنة ١٩٦٩ .

- (١٧) حياتى . الدكتور أحمد أمين ص ١٨٥ .
- (١٨) سنباداد فى رحلة الحياة . الدكتور حسين فوزى ص ٩٨ .
- (١٩) الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٢٠) تربية سلامة موسى . ص ١٥١ - ١٥٢ .
- (٢١) مع الوفد الحضرى . محمود أبو الفتح ص ٢٦ .
- (٢٢) المرجع السابق (مع الوفد الحضرى) ص ٥٢ .
- (٢٣) مذكرات فخري عبد النور . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٢٤) المسألة الحضرية والوفد . محمود أبو الفتح ص ١٥٦ .
- (٢٥) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٢٦) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٢٧) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

(٢٨) The History of Nationalism in The East, Hans Kohn, p. 206.

- (٢٩) فانزكومن . المرجع السابق ص ٢١٤ .
- (٣٠) صحيفة وادى النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (٣١) صحيفة الأمال ٦ نوفمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٣٢) دراسات فى وثائق ثورة ١٩١٩ . الدكتور محمد أنيس . ص ١١ .
- (٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبد الفتى حسن . ص ١٢٤ .
- (٣٤) حديث للشيخ محمد شاكر مع مراسل صحيفة البنى باريزيان ، صحيفة وادى النيل ٧ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (٣٥) صحيفة النظام ١٧ سبتمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٣٦) صحيفة مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٣٧) مذكرات فخري عبد النور . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٣٨) صحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٣٩) صحيفة وادى النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (٤٠) صحيفة النظام ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب القام ويسان واصف للصفيين الانجليز .
- (٤١) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٦٩ نقلا عن الجورنال دى كير .
- (٤٢) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٦٩ .
- (٤٣) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ .
- (٤٤) صحيفة الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ .
- (٤٥) صحيفة وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

- (٤٦) الصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٤٧) سمع زغلول وفكره السياسى المرجع السابق .
- (٤٨) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح . ص ١٠ .
- (٤٩) نشرت فى صحيفة الاخبار على أيام متتابة فى مارس سنة ١٩٦٩ .
- (٥٠) ثورة ١٩١٦ ، عبد الرحمن الرافعى . فى أعقاب الثورة . عبد الرحمن الرافعى الجزء الأول . ص ١١ ، ٣٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخرى عبد النور بمجلة الصور .
- (٥١) صهوة النصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر . زكى فهمى ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر ، أكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٣) صهوة النصر . المرجع السابق ص ٣١٤ - ٣١٥ .
- (٥٤) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ .
- (٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٦) الصحف اليومية فى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٧) صحيفة الأمالى ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٩) صحيفة مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦١) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ ، ١٥٨ .
- (٦٢) صحيفة الأمالى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٥) صحيفة مصر ، صحيفة الأمالى ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٦) صحيفة الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٧) صحيفة الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٠) صحيفة الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧١) صحيفة الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٢) اعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٤) صحيفة الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٥) صحيفة الوطن ٤ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٦) صحيفة الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

- (٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩
- (٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩

دستور ۱۹۲۳

دستور ١٩٢٣

تصریح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الاولى ، انهارت امبراطوريتان كبيرتان هما امبراطورية النمسا والمجر والامبراطورية العثمانية ، وانهارت المانيا ، واعيد اقتسام العالم وبلدان الامبراطوريتين المهزومتين ، وتكونت دول جديدة على انقاضهما ، سيما في شرق أوروبا والبلقان . واسفر التكوين السكاني للبلاد الناشئة - سيما في أوروبا - عن وجود اقلية عديدة في كل منها ، دينية او القوية او جنسية او قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التجديد الجديد لها من اقلية غير بولندية ، بعضها الماني او يهودي او روسي ، ويتصف بعضها بالانتماء للاقلية ويكثر من عرض شكواه على عصبة الامم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على ما بينهما من ود مفقود . وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا . وضمت ايطاليا خريستا اليها وانضمت ترانسلفانيا الى رومانيا . لذلك يلحظ في كافة المعاهدات الدولية التي قننت بعد الحرب هذه الاوضاع الجديدة ، انها تضمنت نصوبا تتعلق بحماية الاقليات .

ابرمت معاهدة فرساي في ٢٨ يونية ١٩١٩ مع المانيا ، وابرمت معاهدة سان جرمان في ١٠ سبتمبر التالي مع النمسا ، ومعاهدة سيفر في اغسطس ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدتان الاخيرتان نصوبا تتعلق بحماية الاقليات . كما ابرمت معاهدة لوبلي مع بلغاريا في ٢٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر في ١٤ يونية ١٩٢٠ وتضمنت هذه المعاهدات نصوبا تؤمن «الاقليات الجنسية والدينية واللغوية» وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشعائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالاقليات امام المحاكم وفي التعامل مع السلطة .

ونج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر اولا ثم معاهدة لوزان في ١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذي ابتدئته الدول الكبرى في ميثاق عصبة الامم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها وأثير موضوع الاقليات في لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفي سوريا بالنسبة للدرز ولغيرهم ، وفي العراق بالنسبة للاكرد .

وقد سبقت الإشارة الى ان السياسة البريطانية في مصر منذ احتلالها كانت حريصة على ان تصيغ مصر في صورة « جماعة دولية » ، لتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة . وكانت اهم وسائل التفتيت القومي لمصر. يتجه الى الاقلية الدينية القبطية ، باعتبارها الاقلية الدينية الاساسية او الوحيدة في مصر ، فاذا امكن من طريقها اقرار هذا المبدأ ، امكن اصطناع اقليات اخرى الى جوارها ، كالعرب (البدو) والاوروبيين وغيرهم . وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانوني الاول عند انشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ . بتقرير التمثيل الطائفي فيها « ثم اعدت مشروعات برونايت ، لصياغة الدولة في عمومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الأجنبية في صلب تكوينها . كما سبقت الإشارة الى ان أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الاقليات (١) .

والمهم الآن الإشارة الى ان الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الاولى قد انتجت عنصرا سياسيا موانيا لبريطانيا ، لكي تضع مبدأ « حماية الاقليات » في أي صك دولي يحدد العلاقات بينها وبين غيرها ، ومصر خاصة . وأن يتقبل الرأي العام الدولي تنفيذ هذا المبدأ ، مادامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتأكيد وجودها في التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرزن الذي جرت عليه مفاوضات عدلي - كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن « حقوق الاقليات » في مصر . وقد أشير الى هذه النصوص من قبل (٢) .

ومن المعروف ان مفاوضات عدلي - كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة في مصر . وانه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر واعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسي الذي يمكن ان ترتضيه بريطانيا مع أنصار عدلي وثروت . ومما تسجله كتب التاريخ أيضا أن اللورد اللنبى المندوب السامي في مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة في مصر ، الى أنه لا سبيل لضمان الوجود البريطاني فيها الا بالغاء الحماية من مصر والاعتراف باستقلالها السياسي . وبإبدال اللنبى مع كيرزن وزير الخارجية رسائل عديدة في الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الأبيض » . ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا تتراح الى اقتراح اللنبى ، كما كانت

على وشك ان تسندعيه من مصر وتعزله من منصبه (٣) ، لولا ادراكها المتزايد لحظورة الأوضاع في مصر ، ولولا التفل السياسي الكبير للنبي في الدوائر الحاكمة كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الاخيرة . وفي رسالة النبي الى كيرزن في ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ، وورد في هذا الدفاع عبر دات اهمية خاصة في صدد النظام الداخلي لمصر ، قال : « .. ان ادخال الانظمة البرلمانية - لا الالفاء الرسمي للحماية - هو الذي سيكون راجعاً اليه على الأكثر ما عسى ان يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة ارائنا ، فَي ظل الترتيبات المقترحة ، بالمقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . ولكنني على هذا احسب ان حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة في انشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر . اذ يدعي ان يمثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلا عن انه لا يجب ان يغيب عن البال ان ضغط الرأي العام في السنوات الاخيرة - كما ينطق بلسان الصحافة ويوسائل أخرى معيبة - قد زاد استقلال الوزراء امام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل الي الخطأ فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بإدارة مصر بمساعدة لقيف صغرى من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت اغلب المناصب الادارية يشغلها دائما المصريون ، ولا ينبغي ان يتوهم احد ان الانجليز حتى فى خير اوقات السلم العادية حاولوا ان يحكموا مصر الا بصفتهم خيرة صغرى معتمدة على اعظم مقدار من التعاون الاهلى .. » (٤) .

ودلالة هذه العبارة ، ان وجهة نظر النبي - وهى التى انتصرت فى رسم السياسة البريطانية ازاء مصر - كانت بتحصل فى ان السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » او التبعية المباشرة ، وان « الحماية » من قبيل الظواهر التى يمكن التنازل عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والإدارة المصرية تنظيمًا يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساسا . وقد أشار النبي فى رسالة أخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وان ضمان عدم تدخل هذه الدول فى شئون مصر ليس أساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدأ « منرو » بريطاني على مصر .

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف لمصر بالاستقلال ويوضح النعظلات الاربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الاجانب وحماية الاقليات . وأشار النبي فى احدى رسائله الى كيرزن (الوثيقة ٢٢) ان هذا التحفظ يستوجب المواد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٦ من مشروع كيرزن . كما ان النعظلات الأخرى تستوجب النصوص الأخرى فى المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة في التصريحات التي أففى بها لويـد جورج رئيسى وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان مركزنا الخاص الذى ندعيه لأنفسنا فى مصر يجعل حماية مصالح الأجانب والأقليات فى مصر من حقنا وحدنا ، ويلزمنا بأن لا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص . وان تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا فى السنوات الأخيرة حين اشتد الهياج فى مصر ضد الأجانب . وأمل انه فى الوقت الذى يعترف فيه بمصر دولة مستقلة ان يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم (٥) .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ، حتى ترددت اشاعات قوية فى مصر وخاصة فى الأقاليم ، بأن وزارة عبد الخالق ثروت قد وزعت أمرا سريا على مصالح الحكومة يقضى بأن تلاحظ فى التعيينات ان تكون نسبة الموظفين القبط واحد الى اثنى عشر بالنسبة للمسلمين ، وان الانجليز هم من اقترح عليها ذلك .. واثار هذا الأمر لفظا شديدا . ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطانى سؤالا الى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما يشاع من انه ثم « وفقا للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات » ، وعما اذا كانت هذه السياسة ترمى الى الثار من التباطؤ لانضمامهم الى المسلمين فى الحركة الوطنية (٦) . وقال كثيرون : « ان فى هذا ما يشعر بأن يد انبطرا هى التى تحرك التيار فى هذه المسألة » ، وان وزارة عبد الخالق ثروت تعمل بوحى من الاقتراحات التى عرضتها عليها حكومة لندن « (٧) » وطالبوا الوزارة بأن توضح لنا حقيقة الأمور . والملاحظ ان الوزارة سكنت عن الرد . وحتى صحيفة « الوطن » ذات الاتجاه المعروف فى الموالاة للسياسة البريطانية والعداء للوفد واثارة التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولا بقوله الا أن الوفدين هم من ابلغوا مستر سوان بالخبر ، وبسخرت منهم على التظاهر بالاخلاص فى الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية (٨) . وانحصرت الأقلام المدافعة عن الحكومة فى لوم الوفد على ايصال الخبر الى مستر سوان دون تكليف له (٩) . وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوى الاتصالات بالوفد .

صدى تصريح ٢٨ فبراير :

ما أن صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، واسماه سعد زغلول «تبعة وطنية كبرى» . ورغم انه كان فى الحقيقة خطوة سياسية هامة من خطى الاستقلال فى ظروف ذلك العهد ، فقد رفضه الطموح الوطنى ورفضه الحرمة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال المعترف به بالصورية . ونظرت الى التحفظين الاولين الخاصين بتأمين

مواصلات الامبراطورية والدفاع من مصر بأنهما وسيلة لاستبقاء الوجود البريطاني المسلح ، والى التحفظ الثالث الخاص بحماية الاجانب والاقليات بأنه وسيلة لتدخل البريطاني في شئون الحكم المصري والادارة . وقال واصف بطرس غالى سكرتير الوفد انه لا حق لانجلترا في تولي حماية الاقليات ، وهو من اختصاص عصبة الامم (حسب ميثاقها) وان المصريين يعتبرون ذلك «بمنزلة تدخل لا يطاق من جانب انجلترا» (١٠) .

كتبت صحيفة «وادي النيل» انه يجب ان يفهم التحفظ الخاص بحماية الاقليات في ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويلها على قيام الشقاق بين المصريين ، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية القهقري ، ودعت الى وجوب التسليح بالحكمة ازاء دهاء السياسة الانجليزية « لان اليد التي تسجل مثل هذا المعارض ليعمل به لابد ان تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل التي تكون في طوق البشر . وقد رأيناها تجمع من شتيت هذه الوسائل ما يخرج احيانا عن دائرة الامور المتوقعة الى دائرة الطوارئ والمفاجآت» (١١) ، وكتبت صحيفة النظام « ان حماية المصالح الأجنبية والاقليات مغزاها الاشراف على اعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يسنونه» (١٢) . واسمت صحيفة «مصر» هذا الامر بدعة ، لان الاقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الامة ، «لا نوافق على هذه التسمية التي تريدنا السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها» (١٣) .

واصدر الحزب الوطني بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذي يرمى الى اضعاف الشرعية على مركز بريطانيا في مصر ، والذي يعترف باستقلال ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصالحه الاجانب والاقليات (١٤) . وكتبت صحيفة «الأخبار» ان كان اول العهد يستمع مسألة حماية الاقليات في مشروع كيرزن ، وليس لها من هدف الا تسويغ بقاء الانجليز رغم اودة اهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا رفضت الدول الاخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الاجانب من رعايا هذه الدول (١٥) ، واصدر الحزب الديمقراطي المصري بيانا ناقش فيه التصريح وذكر «ليس في مصر اقلنيات من النوع الذي نص على حمايته في معاهدات سان جرمان وسيفر والذي تعتبر اقليات معادية لاكرية البلاد . لا تخالف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، اما حياتهم المدنية فهي واحدة كما هو الشأن في انجلترا وفرنسا والمانيا ..» (١٦) .

لجنة الدستور ومسألة الاقليات :

كان صدور تصريح ٢٨ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللنبي وبين عبد الخالق ثروت والفريق الذي اتفق عن الوفد . لذلك بات منتظرا ان

يعهد الى ثروت بتأليف الوزارة وأن يكون اخص مهامها اعداد الدستور .
وسجلت الكتب المتبادلة في أول مارس بين الملك وثروت هذا الامر . وفي ٣
ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا ، قاطعها الوفد والحزب
الوطني اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب اعضاؤها،
لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الاحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من
يمكن اعتبارهم ممثلين (للاقلية) حسبما استخلصت صحيفة الوطن (١٧) .
فكان فيها من القبط الانبا يوانس مطران الاسكندرية وقليني فهمي والياس
وعوض وتوفيق دوس ، ومن عرب البدو صالح الموم ، ومن الاسرائيليين
يوسف اصلان قطاوى ، ومن السوريين يوسف سانا ، ولم يفت «الوطن» أن
تضع هذه الدلالة تأكيدا على الصفة الطائفية للعضو اخذا بالنطق الذي ابع
في تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

وإذا كانت اللجنة الاولى للجنة قد استنفدت في كلمات الافتتاح
والمناقشات العامة من تنظيم الاعمال ، فانه فور البدء في العمل بالجلسة
الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادئ العامة التي
شكلت بالانتخاب بين الاعضاء وكان فيها توفيق دوس) ، فور ذلك اثار
حسين رشدي رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الاقلية ، وكانت
اول كلماته هي لفت نظر الاعضاء «الى العناية بوضع نصوص في دستورنا
لحماية الاقلية لان انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم» . . وذكر ان
وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما ساله عبد اللطيف المكباتي
عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلا ان معنى الحماية هي ضمان الحرية
للجميع .

ثم كانت اول مسألة ذات اتصال بالاديان ، ناقشتها اللجنة الفرعية
بالجلسة التاسعة لها ، هي مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص
«العادي» في قضاء الاحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة في هذا الامر هو
السمي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الاحوال الشخصية ،
والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة اموال ناقصي الاهلية ، مع
نوع من التهييب تجاه ما يمكن أن يكون في تعميم اختصاص المحاكم الشرعية
من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على ما يظهر من اقوال عبد العزيز فهمي
وعلى ما هو خاصة . واستصوبت اللجنة رأى عبد الحميد بدوي أنه لا مجال
للحسم في هذا الامر باندستور ، لافضلية ترك الامر مرنا يعالج في المستقبل
بالتاتون ، سيرا الى إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص
دستوري يوق هذه المبرنة . وباللجنة العامة (بالجلسة ٢٤ في ٢٥ اغسطس
١٩٢٢) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الاحوال
الشخصية الخاصة بالاھلية وادارة الاموال ، وايدى التوحيد عبد العزيز فهمي
وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والانبا يونس ، فقرر

نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك انه يبقى لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن ، رغم الشعور انه من مصلحة التطور المجتمع ان يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى ، وترك للمستقبل ان يبدل ما فى الامر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية (٧ مايو) ، اثار حسين رشدى فى البداية مسألة الاقلية لذات الهدف السياسى الذى قرره من قبل . واقترح ان يتضمن الدستور ذات النصوص التى وضعها الانجليز فى مشروع كيرزن ، وهى تتعلق بالمساواة فى الحريات وفى الحقوق المدنية والسياسية وفى ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات .. فوافق على هذه النصوص بالاجماع . والحق ان لم يكن فى النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا فى ان ترد فى معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن ان تكون . اما ورودها فى الدستور فقد كان تقريرا لاحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق التساوية للمصريين بالنسبة للاقلية « فى القانون وفى الواقع » اعترض المكابى على ان يرد فى الدستور ما يعترف بوجود اقلية ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى اخذ الاصوات وظفر بالموافقة بالاغلبية ، ثم قال ان « الاقلية » اصبحت محمية ولا محل للحفاظ الانجليزى . فرد عبد العزيز فهمى معترضا على هذا التعليق الذى يثبت ان المصريين لم يستطيعوا دخول التحفظات الاخرى الواردة فى ٢٨ فبراير ، وان الاولى هو ذكر ان مركز المندوب السامى فى مصر يتعارض مع سيادتها . ثم ابدى خشيته من ان تفسر عبارة « فى القانون وفى الواقع » بما يوجب ان تضمن الدولة للاقلية تمثيلا فعليا اذا لم ينتج افراد منهم فى الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وان الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالاقليات قد يفسر على انه تقييد فى الالتزام بتدريس اللغة العربية . فطمأنه رشدى قائلا ان المقصود هو الا تتخذ الدولة « فى الواقع » اجراءات تمنع دون المساواة استنادا منها .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اثارة للامر من توفيق دوس) وضع «نظام للاقلية يضمن تمثيلها النيابى» . فتاثر اهم جوانب الموضوع وهو الجانب الذى مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين فى اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الراى العام المصرى بكافة اتجاهاته . وقد تحدث فى ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوى ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن اعضائها اعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقلينى فهمى والياس عوض . وانضم الى راى توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوى عبد العزيز فهمى ومحمود ابو النصر . وفى النهاية اقترح بدوى ارجاء بحثه لانه امر خطير لاستطيع اللجنة « ان تنشئ البحث

فيه انشاء» وان تحمل الامة المصرية على رايها ، فنجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي اتى الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ اغسطس) من توفيق دوس ، فاجل اربعة ايام ضمنا لحضوره هو عبد الحميد بدوى . وفي ٢٥ اغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي اثارت بشأن «تمثيل الاقليات» في الصحافة وغيرها منذ اتارته الاولى في مايو . وانضم له في رايه الانبا يونس ويوسف فطاوى الاسرائيلى وعلى المنزلاوى عبداللطيف المكبانى ، وانضم الى بدوى كل من ابراهيم الهلباوى وعبد الحميد مصطفى وعلى ماهر . واجمد طلعت ومحمود ابو النصر وقلتي فهمى ، واخذت الاصوات في نهاية النقاش نقرر بالاغلبية عدم تمثيل الاقليات .

تتلخص وجهة نظر توفيق دوس في ذفاعة عن تمثيل الاقليات ، في أن ذلك يرجع لسبب سياسى وآخر قانونى . والاول هو قفل الباب امام التدخل الاجنبى بهذه الدعوى ، وتمثيل الاقليات لايعنى تفرقة بين المصريين بل ان اهداله هو مايحمل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم احد فظن جمهورهم - صوابا او خطأ - ان حقهم مهضوم ، وغالبية الجمهور تنائر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للاقليات مراكز محددة . اما السبب القانونى فهو ان المجلس النيابى يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقرر - بحسن نية - ما تراه الاقلية مناسبا او مضرا بحقوقها ، والخير ان يوجد فيهم من ينيه الى ذلك . وضرب لذلك مثلا ماكاد مجلس شورى القوانين أن يقره من اضراط النجاح فى امتحان القرآن للالتحاق بالكتاتيب ، اذ كان الشرط بقصر الالتحاق بها على المسلمين . وقال ان تمثيل الاقليات تعرفه دساتير بلجيكا واسبانيا ~~فليس بجمعة~~ ، وان كان اساس الاقليات مختلف . ثم اقترح احد طرفين لاجراء التمثيل . احدهما أن يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الاقلية بما ينقص عن نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الاقلية يكمل النسبة ، وبهذا لاتنفرد الاقلية بتقديم ممثلها . والطريق الثانى أن ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الاقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ اما أن يؤخذ واحد الطرفين ، واما أن تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لايتقدم باقتراحه بصفته قبطى ، ولكنه مصرى يخشى الخطر من عدم الاخذ بهذا المبدأ . وان ماؤمن به الجميع من الديمقراطية ومايتمنونه من زوال الفوارق لايجب أن يخفى واقع الامور . وبيان واقع الامور ضرب مثلا بقانون نظام وراثة العرش الذى صدر وقتها ، والذى اشترط فيمن يحاد وصيا على العرش (اذا كان الملك غير رشيد) أن يكون مصريا مسلما ، وأن انتخابات المجلس المحلى لبيدر اسبوط التى جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب اربعة كلهم من

المسلمين ، فاستغال محمود بسيوني لترك مقعدو لصاحب عندد الاصوات
التالى له وكان قبليا .

وانام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعمل قومة القبط ضد
فكرته بما يروونه مصلحة لهم في الا يفضوا المسلمين «فتظاهروا بانهم لا يريدون
التمثيل» ، «واذا لم تمثل الاقليات» فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وانهم
لا يريدون هذه الحماية (٢٨ فبراير) في حين انهم يريدون التشدد في التمسك
بها ، وانه كقبطى لا يجب عليه ان يتهم الاقلية في شعورها الوطنى ، ولكن
ازاء غلبة الامية والجهل فى صفوف الاكثرية والاقلية وازاء مصلحة البلد يقول
الحقيقة . ومن الخطا انظر بان الاقباط يريدون حقا مقصورا عليهم لان الامر
يتعلق بالمصلحة الوطنية . وان كثيرا ممن يجسرون برفض تمثيل الاقلية
يسرون العكس . واذا كان تمثيل الاقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية
المدنية ، فالهمم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية .
وشعوب الشرق لاتتميز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الاحوال
الشخصية تركز على احكام الدين . واذا كانت كفالة تمثيل الاقليات تعنى
تقرير امتياز قانونى لهم ، فحسب الاكثرية امتيازها الناتج عن كونها كذلك،
وهو امتياز لا يعد له شىء . وضرب مثلا بمرشحين تساويا في كل شىء واختلغا
في الدين ، فسيكون لاحدهما امتياز على الآخر بانتماؤه لدين الاكثرية . وذكر
ان ليس تمثيل الاقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية ، فهى باقية مابقى
الاحتكام لاحكام الدين في مسائل الاحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان
تنسى اللجنة انه قبطى ولاتذكر الا كونه مصرياً .

وقال الياس عوض انه لم ينتخب بانجمعية التشريعية ، فرد عليه
ابو النصر بان كثيرا من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم احمد بك عبد اللطيف .
وقال الانبا يؤنس ان اخوة المسلم والقبطى وحدثهم توجب عليهما حفاظا
لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال على المنزلاوى انه بصفته من الاكثرية
يرى في تمثيل الاقليات نفع عظيم لضمان وجودها بالهيئة النيابية . وقال
عبد اللطيف المكباتى انه يرى ان الفارق الدينى امر شخصى محض لايتعدى
العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الاقليات وحفظا للرابطة والوحدة يوافق على
تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى في ان السبب السياسى الذى
يدعيه توفيق دوس من اسقاط حجة بريطانيا في التدخل سبب غير قائم .
والمعاهدات الدولية الحديثة لم تود من تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل احد
تقرير مبدأ «تمثيل الاقليات» . والسبب القانونى غير قائم ايضا ، لان الاكثرية
ليست اكثرية فحسب ، بل هى طوائف تفصل بينها المصلحة كالكالاك والتجار
والمهنيين . ولايقول احد بوجوب تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه
الامور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابى والرأى العام . اما المشل

الخاص بالكتائب فالحاصل ان مجلس شورى القوانين لم يعر شرط النجاح في الفران . ودلالة ذلك عكس مايقول دوس . وتمثيل الاقلية في دستور بلجيكا يتعلق بالاقلية السياسية لا بالجماعات الدينية ، لان المجلس النيابي مجلس سياسي لا مجلس ديني . «والاقلية الدينية من حيث هي مجموع يشترك في دين غير الاكثرية لايمكن القول بانها مذهب سياسي قائم بذاته . بل هذا هو الذي يجب تجنبه» . والنائب يمثل الامة كلها لا ناخبه فقط ، والاساس ان يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية . ورد على تخوف دوس من ضياع حقوق الاقلية ، قائلا ان الناس تحيا بالتفاهم والتسامح . وكان الخلاف دائما موقفا استثنائيا . واذا كانت الاقلية تذكر احداث الماضي البعيد فقد عانت الاكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ماعانت الاقلية . والفارق الديني يضعف في مصر الآن ولن يطول الزمن «حتى يمتحى في علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماما جميع آثاره» ، وفي محاولة ابقائه انكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالاقلية يوجد الجهة التي تحرض عليه فنزيد الفوارق وتنمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «مايربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصاحبة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب» ثم قال «اني لآتمنى ان ارى اليوم الذي يجمع كل اسباب مرافقتنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من احوالنا الشخصية تحت نظام واحد ، بحيث نعيش جميعا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة» . وقال ان تقرير تمثيل الاقلية يعني شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النيابية . واذا اعترف بتمثيل القبط ظهرت بعدهم اقلية كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب ، ثم يظهر الأروام والأرمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلي عن جنسياتهم واكتساب المصرية ، فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطا ليس له طابع اهلي «ومرسل للمنازعات الدينية والجنسية» ، ولذلك فان الامر ليس ناصا يوضع في الدستور ولكنه «حدث اجتماعي خطير جدا» .

وذكر عبد العزيز فهمي ان تمثيل الاقلية يعني منحهم امتيازاً ليس لنهرهم ، مع ان الروح الديمقراطية تعني ازالة الفوارق ، واوصى ان يترك الامر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور . وذكر محمود ابو النصر ان تمثيل الاقلية بدعة . وقال على ما هو انه امر يستبقى الانقسام ، والحاضر والقريب يدل على ان الجمهور المصري لا يعرف فارقا بين مسلم وقبطي ، فضلا عن ان الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد «وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطي للقبطي» ، فكيف يمكن اغفال هذه الأدلة والعمل بعكسها ، والقبط ممثلون في كافة الجامع السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد

بحزب فحسابه علي نفسه ، واذا ايدى حزب فانتصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال ثلثينى فهمى ان تمثيل الاقليات يهدم الوحدة الوطنية .

طرفا الجدل فى مسألة الاقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الاقليات جانبين ، أحدهما اظهره الظروف التى اثير فيها الموضوع وتصرح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية اى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو خيالا نقاش دوس ويدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، اى تأثير هذا التمثيل فى التطوير المدنى للمجتمع . ومما يمكن ملاحظته ان لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس فى هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسى العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعى وتكوينه الثقافى العام . كلاهما كان يقف مع « المعدلين » ممن عرفوا باتجاههم المعادى للوفد ، وكلاهما سحب الوفد الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن ، والذى كان قددا متهما من الحركة الوطنية فى اخلاصه لقضية البلاد . وعرف عن دوس تقربه للسياسة الانجليزى وابتنعاده عن تمثيل القبط فى بعض ما اشتركت اليه الصحف فى هجومها عليه (١٨) ، ثم عرف مشاركا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوى الصريح للتمسك سلطة الملك والتقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الغائه ، واشتركه فى بعض هذه الحكومات خلال الاربعينات . وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الاقليات وبدوى المسلم يعارضه ، وكل منهما يصندر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفى الجانب الآخر - غير الرسمى - ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم ، على صفحات الصحف وفى الاجتماعات . وكان الاثنان اقرب الى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان الى حزب واحد نشأ وقتها وهو الحزب الديموقراطى المصرى ، وساهم كلاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان فى نظراتهما المدنية وتوسيعهما لتدوين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وايمانها بالحرية والعلمانية ، وان اختلفا حول الاشتراكية التى ينزع اليها ميرهم دون عزمى ، وبالنسبة لمستقبلهما السياسى الدينى فى اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كاقليات تمثل فى النظام البدا ، ومايمهد به البعض من جمع التوقعات واصدار البيانات عنه ، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة .

قال عزمى ان تمثيل الاقليات ليس بدعة بل هو تمشى مع كمال التمثيل

القومى . وان المجلس النيابى سياسى وتتن ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة ، انما بالمعنى الذى يستوعب « العنايات القومية » والعناصر المتشابهة فى الاجتماع والاقتصاد والادارة . ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالاسرة مما له ارتباط بالدين ، (اى السبب القانونى عند دوس) . وان مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها . واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الاقليات (اى السبب السياسى عند دوس) . ثم عاد يعزى رايه بعد ان صدر قانون نظام وراثه العرش الذى ظهرت فيه روح اعتبار المملكة المصرية مملكة اسلامية دينها الاسلام . وقال انه يعلم مقدار تمسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله من الدولة ، ولكنه يهتم بملاحظة ان فى تحديد دين رسمى للدولة ادخال لعنصر الدين فى اعتبارات الحكم ومظاهرة ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الاشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كاقليات تمثل فى النظام البرلماني . وكان اقتراحه اكثر تطرفا من دوس ، وهو ان تمثل الاقلية فى البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لاختيار ممثلها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على ان يقتصر تمثيل الاقلية بوصفها هذا على مجلس النواب ، اما المجلس الآخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه اتساقا مع مطالبته بان يكون مجلسا ممثلا « للانظمة المنتجة فى النشاط العقلى والمادى » فلا يتسع للتقسيمات الدينية . اما أجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لان الاختيار لها يجب ان يكون حسب الكفاية والصلاحيه وحدهما (٢٠) .

وكتب ميرهم تعليقاً على ما سمعه من ان لجنة الدستور تنوى اقرار مبدا تمثيل الاقليات الذى اقترحه احد الاعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الانهام بالتعصب ، كتب يهاجم اللجنة اذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة « لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات » . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعا دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها الى « مدينة تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم احد على ذلك ، وسينتهى الباقي الى ان يكون مدينا صرفا تبعا لتطورنا المطرود .. » والاكثرية والاقليات الموجودة الآن ليست الا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا ان تزول كما زالت آثارها فى الغرب ، وستحل محلها حضارات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواجب على الدساتير ان تساعد هذا التطور لا ان تقاومه (٢١) . ثم وجه بيانا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك ان لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من اقرار هذا المبدأ ، وما يهدد به البعض من جمع التوقيعات واصدار البيانات عنه . وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكتائس والمحافل ليغلثوا صراحة انهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا (٢٢) .

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمى بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويعجب من أن عزمى المعروف بميولة الفكرية المصرية وطبعة المدنى "Istic"، يخطط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسية ، رغم أنه يود من صميم قلبه أن يتطور المجتمع بسرعة الى الانظمة المدنية البحتة ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدنى لا الاعتبار الدينى ، وأنه كان ممن لهم اليد الطولى فى تأسيس الحزب الديمقراطى الذى لا يعترف بأكثرية دينية وأقليات ، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفى ، ويقر وجوب توحيد القوانين جميعا مدنية كانت أو شخصية . وقال أن عزمى برباية الآخر ينكر ذاته وميوله . ومبادئ حزبه ويناقض مواطنيه باسم النظرة العلمية ، وهى ليست عملية مادامت تخالف كل هذا الذى اتكراه عزمى وخالفه وغفل عنه من تطور . وقال أنه اذا كان للتبيط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة ، فإن ذلك لا يستمدى تمثيلا خاصا فى البرلمان ، ودليله على ذلك أنه لم يقم حزب قبلى طائفى، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام، وهو حزب لن يتكون لان اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين التبيط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم المتبعة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تنفرد به أكثرية دون أقلية فتتعارض المصالح بينهما ... » (٢٣) .

رد عزمى بأنه يرى الإخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع . وأنه لا يتنكر لمدينة ميوله بل يتشرف بها « وبما هو فوق المدنى منها أيضا » ، وأنه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم ينكر حزبه فهو لم يحدد رأيا يهد فى المسألة ، وكان الأولى أن يتم النقاش بدخله ، وأن مخالفة مواطنيه لاتعنيه كثيرا متى كان يفكر ويبحث ويخلص فيها . ثم قال لميرهم « يدى فى يدك اذن أيها الصديق لينادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا أقول معك أن لا أكثرية ولا أقليات . لهذا أرجو أن توجه همك لا أن تقول قولك وأنت باق عضوا فى مجلس منوف الملى » (٢٤) .

بعد هذا عقدت جمعية أهالى « حصة مليج » التى تجمع عضوية خمسة آلاف قبلى ويشرف عليها عزيز ميرهم ، اجتمعا فى ٣٠ مايو قررت فيه اعتبار القومية المصرية وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائى وجعلهما مدنيين فى الأحوال الشخصية مثلما حدث فى المعاملات ، « أو على الأقل وضع الأساس بحيث لا يكون الدستور عقبة فى تشريع المستقبل المدنى » (٢٥) .

فكتب عزمى . يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية فى الجسارة فى إبداء الراى ، فقال أنه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التى تحتم تمثيل الاقليات . وهى أن الواقع المصرى لا يتفق مع جميع الامانى ؟

وتطوّر الحياة الاجتماعية سائرة في طريق بروز القومية المصرية كإسناد
 وحيد ، ولكن لأنزال الأمور تمشي على قواعد لا تساعد على التماسك الفئوي
 كلها بعضها في بعض ، والأسرة عماد الحياة انعماء ، والقوانين الحالية تساعد
 على بقاء الاسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف في الدين . والتقاليد الدينية
 تسمح - «ولو بشيء غير قليل من التافه» أن يتزوج المسلم من كاتبة فتصبح
 دخول العنصر المسلم حظيرة الاسرة الكتابية ، ولكنها تأتي تزوج المسلمة من
 كاتبة . وأغلاق باب الاسر يقابله نوع من التحاشي في الحياة العامة . ثم طالب
 بالظاهر المدنية الحقة في الاسرة والتعليم والتفكير والقضاء وكل نواحي
 النشاط المصري . وإن تكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة
 لنظر كل المنازعات ، وقواعد واحدة للتعليم والتربية في المدارس ، يميز
 بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية . ثم قال أن الواقع المصري لا يسمح
 بتحقيق ذلك . وفي هذا تكمن نقطة الخلاف مع غيرهم رغم تلاقيهما في
 المبادئ - والظاهر . وقال أن الفترة في المسائل الاجتماعية مستحيلة ، وليس
 إلا التدرج ، وأشار إلى وجوب النظر إلى «الواقع المصري» ، والواقع المصري
 هو أن جعله من خير مفكرى البلد لم يستطع أحدهم أن يعارض في لجنة
 الدستور اقتراح النص على دين رسمي للدولة ، رغم أنهم لا يطعنون إلى
 هذا الاقتراح « لكنهم حكموا أن الواقع المصري يقوم في وجههم أن حاولوا
 وفرض الاقتراح » ، وقال أنه لا يوافقهم على موقفهم ولكن هذا الموقف يكشف
 عن «الواقع في طريقة تفكير البعض من المتقدمين عندنا» . ثم قال أنه لابد من
 تمثيل الاقلية مادام الدستور لا يهتم بالحق من المناهضة الاجتماعية التي
 تحقّقها هذه الطوائف ، ولا قول بأكثرية الاقلية إذا قامت الوحدة على
 أساس من التشريع المدني ، «وإلى أن يقوم الأساس» فيجب احترام الواقع
 وحذار من «اهمال اعتباراته» (٣٦)

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الاقلية ، ويقول إنه أما أن تقطع
 الصلة مع الماضي لإيجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة ،
 وأما أن نستبقه فنحتفظ بوحدين سياسيتين ليس حظ احدهما من
 السيادة أوفر من حظ الأخرى . كما عارض ما كتبه محمود عزمي على
 أساس أن الفكرة الدينية قد تطورت في مصر (٢٧) .

أما محمود عزمي فقد أوغل في حديثه السابق أيضاً كأدت به المسألة أن
 تنحرف من قضية إلى قضية أخرى ، ومن جدل حول التنظيم الدستوري
 والظروف الاجتماعية إلى ما رأى فيه رجال الدين خوضاً في المقدسات ،
 وكان بعضهم مادناً في إرد عليه كالشيخ الأبياري ، وكان بعضهم غنياً «صالحاً»
 وقد فهم البعض عبارة «القوانين المدنية» بمعنى القوانين المتخضرة وبمعنى
 الحكم على قوانين الشريعة بأنها ليست كذلك ، فصنّح عزمي هذا الفهم بأن
 المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات للوضوفة التي تمنع بمبادئ

المصلحة والعقل ، وإن مجادليه لاشك. مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير (٢٨) .. والملاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عزيمى وصحيفة «الوطن» يتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وإن كانت ردوده أحيانا تنتم بسوء التفسير لمواقف معارضية ربما قرر تصريح واصف بطرس غالى عن اختصاص عضبة اللازم بأنه يقصد حماية العضبة للأقليات المصرية (٢٩) ، رغم أن الحديث كان في معرض الهجوم على تصريح ٢٨ فبراير ليس إلا .. وكان عزيمى يلقى المحاضرات دفاعا عن رأيه حتى أسمته «الوطن» البطل الوحيد الواقف معنا (٣٠) .

انحصار تمثيل الأقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الأقليات قد بدأ بـ «لجنة الدستور» ثم تناولته منابر الرأي العام ، أحزابا وصحافة وإجتماعات .. وبالأصح أنها كانت تتردد كثيرا كمسألة تتداول فيها الآراء وتضطرب الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسى لأطرافها وحسب حساسية الطرف السياسى الحالى ومثيراته .. وقد كانت صحيفة «الوطن» لافتا تشير إلى هذا الأمر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مصعبا لها أيضا . وقد سبق الإشارة إلى أن حسين رشدى نيه إلى وجوب معالجة مسألة حماية الأقليات فى ثلثي جلسات اللجنة (١٣ إبريل) ، ومن قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم «ممثلين الأقليات» . وفى ٢٥ إبريل طالب محمود عزيمى ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستورى - فى «الاستقلال» بتمثيل الأقليات . ودعا محام يدعى أميل بولاد ذوى رأى من طوائف الأقليات إلى الاجتماع فى مكتبه فى ٢٨ إبريل للدراسة هذا الأمر وللدراسة مسألة قضاء الأحوال الشخصية ورفع رأيهم إلى لجنة الدستور (٣١) . ولما أثر الموضوع على هذا النحو وجد ردودا عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بشر أفرط من الجانبين . فكتب «وادی النيل» أن الحذر واجب تطبيقا على «ماكتب فى الصحف وما يستشف من وراء هذه الكتابة من الإغراض السيئة» (٣٢) . وكتب «مصر» : «عارض هذه الدعوة على شيء من التردد ، فشكرت الداعى لها» ورفضت ما يؤدى إلى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرا أن القبط لا يرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة (٣٣) . ولكنها بعد ذلك أخذت صف الدعوة للتمثيل ..

ولكن الموضوع بدأ يختل بؤرة الاهتمام السياسى عندما أثاره توفيق دوش باللجنة فى ٧ مايو . وكان من المعروف وقتها أن من أساليب لجنة الدستور فى عملها ، أن تتحسّن اتجاهات الرأى العام خارجها خيرا أن

تتمزل عنه أو أن تشتط إلى حكم يتهاوى في التطبيق أو تقوى به الممارسة في الوطن على اللجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والراي العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الراي العام ترى أن تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له (٣٤) . وكان حسين رشيدى مهتما بمسألة تمثيل الاقليات ، وراى أن يؤخذ راي القبط فيها ، كما طالب المكباتى باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقترح الهلباوى أن ينشر باسم اللجنة رايى دوس وبدوى فعرضت هذه الاقتراحات ، واستقر الامر على أن ينشر كل من دوس وبدوى رايه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقى اباضه في الاهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسألة بما يفهم منه أن للقبط طلبا لدى المسلمين . ويحكى توفيق دوس أن «هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ماطلب» (٣٥) . وقد نشر دوس مقالته الاولى بأهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» في اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الاقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد في المجلس النيابى لهم ، على أن تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جنبا ، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الاقلية ممثلها عارضوه (٣٦) .

وتلخصت وجهة نظر الداعين للتجشيل بما لا يخرج عما ابداه دوس وعزمى في هذا الشأن . على أن نبرة الاثارة زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، وضد القبط فيه لما عللوا ضدها ، وضد الكتاب المسلمين الذين لايجاملون القبط في طلبهم ولايعرفون «طعم الكياسة وسلامة الدوق» (٣٧) . ثم بلغ الامر احيانا حدا من التطرف بعيدا ، مثل ما اشر اليه من أن عدم تمثيل الاقلية لايعضن معه عدم حصول التدخل الاجنبى «بناء على شكايات ولايخفى أن الحرمان من التمثيل النيابى من الامور التى تستلهمى الشكوى» (٣٨) . ومثل ما اشار اليه دوس في لجنة الدستور .

على أن الاتجاه الاكثر اعتدالا ، كان في مطالبته بتمثيل الاقلية يعترف بأن النظام الدستورى يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وأن تمثيل الاقليات أكثر ملاءمة للأنظمة الاوقراطية التى تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية . الا انه في بلادنا خاصة للدين صفته في التنظيمات (٣٩) . وذلك على ما ابداه عزمى فى كتاباته . كما أن التجارب النيابية السابقة تظهر وجها للخشية ، اذ انتخب القبط في مجلس شورى النواب ايام الخديو اسماعيل بفضل توصياته المشددة ، ثم طالب اللورد دوفرين في تقريره الذى اعدده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى في ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الاقلية ، ولم ينتخب فى الهيئات النيابية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعيين البطريك وعضوين معه ، وفى انتخاب مجالس المدبريات ولجان الشياخات لم ينتخب الا ثلاثة ، رغم أن عدد المنتخبين يصل

الى المئات . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ ، ويخشى في المستقبل في المراكز الانتخابية ومع استخدام «مسايطر التأثير على الأفراد والجماعات» أن يندفع المجلس النيابي الى وضع لايمثل فيه الامة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التي تبدى في هذا الشأن وحملها بمجمل حسن النية (٤٠) .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور ان الانبا يؤنس كان من هذا الاتجاه ، واشيع وقتها انه استقال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف (٤١) ، وتردد ان البطريرك يؤيد مبدا التمثيل حسب حديث اذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورس بعد مقابلته البطريرك ، ولكن اثر ايضا ان حديث الياس عوض مشوه وان حقيقة موقف البطريرك ورجال الاكليروس - على ما ذكر عزيزا فهمى المصرى - وجوب الحفاظ على الوحدة « فاذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الاقليات فذلك ما يجب ان يلاحظ في تكوين البرلمان ، واذا كانت في التمثيل فذلك ما يجب ان يلاحظ ايضا » (٤٢) . ويلاحظ ان هذا الموقف اقرب الى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب ان البطريرك رأى ان يتعد عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما املى عليه البعد عن الحسم .

وكان ممن ايد تمثيل الاقليات برسائل ارسلت الى لجنة الدستور ، المجلس الملى 'لقبطى الانجلى العام ، والمجلس الملى للاقباط الاورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدير المحرق والمنيا وصنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا . وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملية الفرعية والمجلس العام للاجتماع وتقرير رأيهم ردا على البيان الذى أصدره الوفد ، ثم عادت وحثت المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر ان كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التقاط اكثر من اسماء اصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق (٤٣) .

وقد اصدر محمد على علوبه عضو لجنة الدستور ما اسماء « رجاء » طالب فيه بان تبدى الاقليات رأيها في الامر ، وأوصى بان يأخذ الجميع « بما يراه اصغر الاخوين منا فيما نحن فيه مختلفون » . كما ارسل بعض اعيان اسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الاقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الاعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا (٤٤) . ويقال ان توفيق دوس كان سافر الى اسيوط لبث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له (٤٥) .

معارضو تمثيل الاقليات :

في ثانی جلسات اللجنة الفرعية للدستور التي نوقش فيها تمثيل الاقليات ، وردت اللجنة برقية من وديع صليب للحامى بالمصورة يعلن فيها

معارضة القبط في قبل المسلمين - لهذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات الشعبية العامة - « ولن يخرج قطي على الأمة بتقديمه للانتخابات لتمثيل الأقليات » . واهمية ذلك ان المعارضين لمبدأ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر في مجرد ابداء الرأي . ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العلني الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذي كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحة (٤٦) ، فصارت بمثابة دعوة للرأي العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد موقف الإنبا يؤنس وخاصة من قبط الاسكندرية الذين يرأس مطرانيتهم (٤٧) . ورد من يدعى ح . ج . د . ي . على ما قاله توفيق شوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس اسبوط المحلى ، قائلا ان ذلك دليل على استبعاد الناخبين للاختيار البيني في الانتخاب ، مادام عدد الناخبين من القبط هناك مساو لعدد المسلمين (٤٨) . ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط في الجمعية التشريعية ، بان الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل فلم يتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لها تمتد في العهد القديم الذي استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطي « يفضل الاصابع الاجنبية . وهذا الزمن مضى » ، ونبه الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملاحظات التي تم فيها (٤٩) . واعلن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الى العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى ان تمثيل الاقليات هو من تطبيقات فرق تسد ، ولعن من يوقظ الفتنة النائمة . وابدى القمص باسيلوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج عن عزل التمثيل من عزلة القبط . واتكر الكثيرون ان في مصر اقلية لان الاقليات توجد باعتبار اختلاف الجنس او الوطن الجغرافي كالازمن واليونان في تركيا اذ تكون الفوارق جمّة ، بينما لا يوجد في مصر الا شعب من اصل واحد متجانس في العادات والاخلاق والمزاج . وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها فينبغي ان يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالي الحماني (٥٠) .

ورد سلامة موسى على دوس ينبيه الى ان تمثيل الاقليات لا يفيد القبط لان النظام البرلماني هو نظام الحكم بالاكثريّة ، ولا تجدى الاقلية في البرلمان الا ان يكون لديها الامل في ان تصبح اكثرية ، ولا يتوأم ذلك الا للاقليات الحزبية السياسية ، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد مادامت الاكثرية لاتسلم بمطالبهم في مشروع ما . واذا استطاعت الاقلية الدينية ان تبلغ بعض غاياتها بمذاكبات واتفاقات مع الاحزاب ، تكون خرجت بذلك عن كونها اقلية وتطويع بصيغة اخرى . ثم نبه الى ان ما يجب الاهتمام به هو

الا يكون نظام الانتخابات على درجتين ، لأن ذلك خليق بأن يمنع دخول
الصلحين والمظفرين من الإحراز والاشتراكين الى البرلمان (٥١)
وشارك في ذات الموقف كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيحكي .
والحزب الوطني الذي يمكن تتبع مواقفه في هذا الشأن مما كانت تبجحه
« اللواء المصري » ومما كتبه فيها عوض الله إبراهيم (٥٢) . وكتب كثيرون
يشفقون من شئون مصر ، وإثار البعض متهمين معارضيهم بالروق من الوطنية
(٥٣) ، ومهاجمين دويس الذي يعيث بوحية الأمة التي بنيت بالحد والبناء
والدموع ، لأنه لم يشرف قطرة دم ولا ذرف دمية (٥٤) .

وإذا كان من الحق أن يقال أن فكرة تمثيل الاقليات قد استقطبت عددا
أكبر نسبيا بالقياس الى ما أثير منذ ١٩١٩ من مسائل طائفية ، فأينتها بعض
دوائر الاكديروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط في الاكاديم وأن
المفكرين السياسيين المسلمين ، وبدا من ذلك أن المسألة تتعلق بأمر جاد
وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك ايضا أهمية الاعتبارات التي ابداهها البعض ،
بالنسبة للتطور الحضاري للمجتمع . وخلاصة الاعتبارات التي اثارها
هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية
لا تزال تصطبغ بالصبغة الدينية تفضي الى الطائفية ، في بعض أنشطة الحياة
العامة والخاصة ، وأن من التجارب الماضية ما يوجب التدبر . فضلا عما
كان يثير ، لمتعصبين من طرف عشوائي وردود فعل غير حسيصة . على
انه رغم كل ذلك فإن حجم هذا الاتجاه لم يكن بالمقياس العام كبير ، إذ أن
المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية أكثر مما استوعبت مسألة التطوير
القومي .

ويمكن معرفة الحجم العلى للحركة المضادة الرافضة لمبدأ تمثيل
الاقليات ، والتي كان للقيظ في تصنيفها للدور الأكبر ، يمكن قياس هذه الحجم
مما قاله خصوم هذه الحركة فيها . ولأشك أن هؤلاء الاخيرين لا صالح لهم
في تضخيم حجم معارضيههم . قال توفيق دوس « بدأت حملة في الجزائر
غالبها من الاقباط ضد القائل بوجوب التمثيل » (٥٤) . « وامتلحت المورثيح
بوست الانجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنهم قالت انهم « جماعة
ضخمة من الاقباط » . وأن حملتهم لم تغلق » (٥٥) .

دور الوفد المصري

من السهل ادراك موقف الوفد من هذه المسألة ، وأثر نشاطه في
جماهير القبط وفي المصريين عامة . وإذا كان ظهر مما سبق مقدار قوة الحركة
المعارضة لتمثيل الاقليات ، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها ،
ونشاط رجاله فيها وخاصة قنطهم . ولأشك أن قسما هاما ممن رفض

التمثيل الطائفي على أسس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل ما بعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطنى أن يتخيله وقتها بغير الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد أهداف التحرر ، وأهداف الرسوخ القومى والتحرر أيضا . وتظهر هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم أنه لم يكن وفديا وقتها ، لكنه كان قريب الهوى الى الوفد . وكان يصدر الرفض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكرى الليبرالى والقومى ، الذى كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وفد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور «قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التى تسمى نفسها الوفد المصرى تنادى بعدم التمثيل . . وتشكك في نوايا القائل به» (٥٦) . وكتبت «الوطن» : «إن جميع الذين كتبوا وخطبوا من الاقباط والمسلمين ضد تمثيل الاقليات جميعهم من البعدين . . من اعداء سياسة الاتفاق مع انجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصالحين بأن الحماية لاتزال باقية» (٥٧) .

ومن اهم ما يستفاد من هذا الكلام ان المسألة لم تطرح بمضمون طائفي ولكن بمضمون سياسى ، وأن الوفد والوطنيين فهموا على هذا الوجه ، وأن المعارضين الواعين فهموا على ذات الوجه ايضا . ويظهر ذلك من نبرة «الوطن» ودوس . وبهذا فان الاستقطاب تم في عمومته على أساس الموقف الوطنى السياسى ، لا على أساس طائفى . ولهذا يلاحظ أن المدافعين عن تمثيل الاقليات من المسلمين كانوا من اعداء الوفد الالقاء ، ومن المؤيدين أو من ذوى القربى السياسية لاتجاه عدلى وفروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا تلهم . ومن جهة أخرى فقد استوعبت قضية التمثيل - كما سبقت الإشارة - في المسألة الوطنية المستعرة أكثر مما استوعبت في المسألة القومية . ولم يبد خلاف أو تميز وقتها بين المسالتين ، إذ كان تحقق الاستقلال يعنى لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعى والعدالة . وكان من المنطقي بهذا أن يركز الانتباه في كل قضية على اثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر الى هذا الاثر كمفتم حال أو خطر وشيك ، بحيث يوضع المعارض لمتطلبات الحركة الوطنية الأساسية من اية مسألة فرعية - يوضع موضع المعارض للهدف الوطنى ذاته . وبالمعنى التاريخى للموس في ظروف تلك الفترة ، نظر الى مسألة تمثيل الاقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها بالموقف من هذا التصريح . وكان الامر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة للحركة الوطنية . على أن من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الاقليات ناظرا للامر من ناحية ايمانه بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف إسعد زغلول رأى قديم ابداه ضد التمثيل الطائفى عند

مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذي اقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة في المصالح المادية والاجتماعية» لان اهل كل مصلحة اعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم ، والمصلحة هي موضوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل «الطوائف المختلفة في الدين والمتحدة في تلك المصالح غير مفهوم» لانه عنوان على التفرق والاختلاف . ثم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين في الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا ممثلين «بالفعل» بثلاثة في مجلس شورى القوانين وأربعة في الجمعية العمومية . ثم عاد يقول انه كان يكون مفهوما «ان تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بأراء اصحاب هذه الفنون في المسائل الفنية ، ولان هذا يكون «ابعد من الشقاق وانفع لمجموع الامة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها » . ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذي نص على تعيين هؤلاء الممثلين متساويًا عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب «ان الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك في انتخاب من لا يمثلها واعطت هي لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف .. وهكذا يشتغل كل فريق بما لاشان له فيه ، على حسب المبدأ الذي جرى القانون عليه» (٥٨) .

وقد سبقت الإشارة الى بعض ما تبيت الصحف المتصلة بالوقد والوفديون كسلامة ميخائيل ، فور إبرة الموضوع . وفي ١٢ مايو اصدر بياناً رسمياً ذكر فيه ان تمثيل الاقليات في الدستور ليس الا دعماً لمزامم الانجليز لتسجل الفروق في الدستور ، وان ليس في البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدين القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وان الاتحاد والتضامن هما موضع اعجاب العالم بأسره ، ومن يروج لسياسة ملتر وكريزن انما يروج لسياسة اعداء البلاد : ومصصلحة الوطن تأبى تقسيم ابنائه فتحتل القيود المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، « انهم لا يريدون يحكم الا بسوء فاحلدهم » . ووقع على البيان اعضاء الوفد الموجودين في مصر ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالى .. وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحاً سياسياً بحثاً في اطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال (٥٩) .

وإدلى وبصا ووصف عن هذا الموضوع بحدث الى بورس اجيشيان ، بان مصر لا تعرف اكثرية واقلية ، والقول بان القبط اقلية حكم عليهم بالهم اجانب . ولن يكون في البرلمان الا احزاب سياسية بمعناها العصري يكون القبط فيها مبعثرين . ولم يكن القبط في اى وقت موضعاً لتشريع استثنائي، بل هم ملوا دائما كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق « حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال احسن من تمتعهم بها بعده » . وليس في مصر الاجنس واحد كونه القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على اى فارق ديني ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والامم تتكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن في نشوء الولايات المتحدة : والحديث عن

الاقليات يعوق سير التطور . وإذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط فلا ضير ألا يكون فيه قبطي . فلما سئل عن المؤتمر القبطي الذي أقيم في ١٩١١ قال انه «لم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها» ، اذا كان كل طلبة المجتمعين هو التعمين في الوظائف العليا ، وكانت دولة الإحتلال هي المأثرة من ذلك لأحداث نفرة في صفوف المصريين ، فكان الأصوب ان تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التي كانت واقعة في أيدي المحتل . وذكر انه كان هذا رايه ابامها (٦٠) . وفي اجتماع آخر خطب يقول ان الاغراب في البرلمان لن تكون دينية بل «اجتماعية من صناعية وزراعية وتقابية .. فلإمانع وأنا قبطي من أن يرشحني حزب العمال» .. (٦١) . وكتب راغب اسكندر أحد كبار أعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على أساس ان البرلمان ليس مجلسا دينيا (٦٢) .

وكان نيلامة ميخائيل أحد اقليات الوفد وعضو لجنة المركزية وبعض فترات الثورة ، كان نجم هذه الحركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذي يذكر نشاطه الواسع في ١٩١٩ ، والذي كان متفيا مع سعد زغلول وقاده الوفد في سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه في لجنة الدستور التي اجبرت الامة على مقاطعتها ولم تقم الا على اقتراض حرية الشعب ولم تشكل الا في ظل الاحكام العرفية ، وكان ينسب ان من الاصلح ان توجه جهود الامة لا الى هذه الوجهة ، ولكن الى النضال لبسودة الزعيم العظيم وصحية ، وليس على القبط ان يخشوا من عدم انتخابهم بعبء ان يراهم مواطنوهم ثابتين على المبدأ ، ولا ضرر من عدم انتخابهم ، بل الشر ان يمثلوا اقلية فيوجدون في وسط عدائي (٦٣) . ووجه جهوده للنضال لمعد الاجتماعات دفاعا عن خطة الوفد وتعبئته لها . ويلاحظ له اثر واضح في معظم الاجتماعات التي عقدت وقتها في القاهرة . كما يلحظ في ذلك نشاط فخري عبد النور في جرجا ونجيب اسكندر في نادى رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح في المنصورة ، وغيرهم من رجال الوفد .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة تدررن فيها تمثيل الاقليات وقع عليها عدد كبير من القبط . وارسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية في بور سعيد والبلينا ومينا القمح ، وعقدت اجتماعات القبط في طنطا والحلة الكبرى وملوى واسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الاسماء ، كما وجه احاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية في كل من طنطا وبنها وغيرها (٦٤) .

ودعا جميع القبط الوفدين وغيرهم في ١٨ مايو الى اجتماع بالكنيسة البطريركية بمعد صباح اليوم التالي . فحضره نحو ٥٠٠ قبطي بدأوا بالهتاف

لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد . والتي فيه سلامة خطابين هاجم فيها بدعة التمثيل الطائفي وضررها ، وحذر من الدعاة لها . وحكى للجمع عن نفسه عندما كان يعمل بالقضاء ونقل من القاهرة الى ادفو جزاء على تشييعه للوفد ، فكان يقابل في سفره عند كل مدينة بالاستقبالات ، شعبية تقام له . وذكر كيف ان مرقس خنا انتخب نقيبا للمحاميين ثلاث مرات متتالية ، وكذلك انطون ارقش السوري في بلدية الإسكندرية . ثم قال « انتم ممثلون تمثيلا فعليا في الوفد المصري والاغلبية لكم فيه ، يريدون ان يضعوا عليكم هذا التمثيل المبني على شعور واستبداله بتمثيل غير قانوني » وارسل كامل صدقي الى الاجتماع برقة في هذا الشأن ، وتكلم انطون جرجس انطون وويصا واصف ، ثم الشيخ مصطفى القايتي وغيرهم ، ثم صدر قرار الاجتماع بهاجم تمثيل الاقليات وبطالب بعودة الزعماء المنفيين والافراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الاحكام العرفية ، مع النمك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعا سياسيا كاملا في مضمونه (٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الاقليات برفضها الجماهيرى الواسع . على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت اللجنة العامة للدستور رفضتها بالاغلبية في اقسطس . وكان غير صحيح ما قيل عن التمثل الذي فاز بشأنها ، ان لم يتحقق في هذا الجدل ما كان يخشى منه من ان يقود الى محنة وتغلب العواطف ويهيج الاليم من الدكريات ، ان « حكمة الشعب المصرى تلقى ان تفارقه ، وتأثير التطور الفكرى الحديث لايزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفوف الصديقيين ومناهج العصريين » فتحن امة ناهضة . . (٦٦) .

على ان اهم ما ينبغي استحضاره ، ان كان لهذه المسألة جانبان - كما سبقت الاشارة - احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والآخر يتعلق بالمسألة القومية ونمو جامعيتها السياسية في مختلف المؤسسات . واذا كان رفض مبدا تمثيل الاقليات يحقق نصرا في الجانبين . فهو في الحقيقة ليس انتصارا كاملا في اى منهما ، بل خطوة من خطوات النصر . والمسألة الوطنية لا تزال تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لا تزال تحيط بها رواسب في الفكر السياسى والسلوك الاجتماعى .

واذا كان رفض تمثيل الاقليات يعنى نجاحا للنشاط السياسى للوفد ، وانتصارا على خصومه . ويظهر ايضا حجم الثقة التى كان يتمتع بها لدى الكتلة العربية من الراى العام الفعال في مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها التيار الذى يبنى الجامعة القومية في قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد كمؤسسة سياسية وعلى الاتجاه القومى كتيار فكرى ، تلقى عليهما عبء

السير بالمسالتين في طريق التحقيق الفعلى الكامل لاهدافهما . ان رفض تمثيل الاقليات لم يكن اساسه المعروف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ، ولكن كان اساسه ان الصفة المصرية العامة كافية لذلك ، وانها وحدها الخليقة بالمزج بين عناصر الامة وتحقيق المصرية مجتمعها ودولة وعلاقات . فكان الانتصار برفض تمثيل الاقليات يعنى من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية القومية .

المراجع

- (٢٠١) مجلة الكاتب • يولية ١٩٧٠ • «طارق البشرى»
- (٢) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية • الجزء الأول • محمد شفيق غريال • ص ١١٠ •
- (٤) صحيفة الأشبار ١٦ مارس ١٩٢٢ (الوثيقة ٢٦ من الكتاب الأبيض) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعا وهي ٣٥ رسالة • ثم نشرت كلها في كتيب اسمه « الكتاب الأبيض الانجليزى » ترجمة عبد القادر المازنى ، ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) في الكتيب النص الواود فى المتن رغم أنه ورد بالصحيفة ورغم أن المازنى أشار فى التمهيد أن الكتيب تجسيم لما نشر فى « الأشبار » • ولعل الرقابة على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص فى الكتيب بهه أن نشئت الى أهميته ، ولعله سبب آخر •
- (٥) صحيف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢ ، النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الإنكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ •
- (٦) صحيف : وادى النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢
- (٧) صحيفة وادى النيل ٩ مايو ١٩٢٢ •
- (٨) صحيفة الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ •
- (٩) صحيفة مصر ١٢ مايو ١٩٢٢
- (١٠) صحيفة وادى النيل ٢٠ ابريل ١٩٢٢ •
- (١١) صحيفة وادى النيل ٤ ، ٢٧ ابريل ١٩٢٢ •
- (١٢) صحيفة النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ • مقال « السيد على » صاحبها -
- (١٣) صحيفة مصر ٥ مارس ١٩٢٢ •
- (١٤) فى أعقاب الثورة • الجزء الأول • عبد الرحمن الرافى ص ٥٣ • ويراجع كشال مقال أحمد وفقى فى اللواء الجديد ١٧ مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطنى فى هذا الشأن •

- (١٥) صحيفة الأخبار ٥ مارس ١٩٢٢ .
- (١٦) صفح ١٩٢٢ وخاصة صحيفة «الاستقلال» . وكان من وقع على البيان هو عزيز مبرم . كرتير الحزب .
- (١٧) صحيفة الوطن ٥ ابريل ١٩٢٢ .
- (١٨) صحيفة وادي النيل ١٧ مايو ١٩٢٢ . صحيفة الأذنان ١٥ ، ١٦ مايو سنة ١٩٢٢ .
- (١٩) بالنسبة لتعزيز مبرم يمكن الرجوع الى الفصل الخاص به في « شخصيات ومراحل عمالية » لأمين عز الدين . والى « مذكرات في السياسة المصرية » لمحمد حسني عيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطي واتجاه مبرم .
- (٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ ابريل ، ١٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٢١) صحيفة الأهرام ١١ مايو ١٩٢٢ . صحيفة الوطن ذات اليوم . صحيفة الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٢) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٤) صحتنا الاستقلال والأهرام ٢٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٢٦) صحيفة الاستقلال ، ٣ يونيه ١٩٢٢ .
- (٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ مايو ، ٨ يونيه ١٩٢٢ .
- (٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٠) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٣١) صحيفة الوطن ٢٩ ابريل ، صحيفة الاستقلال ٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٢) صحيفة وادي النيل ٢٧ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٣) صحيفة مصر ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٤) صحيفة وادي النيل ١٠ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٥) مضابط اللجنة الفرعية (المبادئ) من ٤١ ، ومضابط اللجنة العامة من ١٠٨ .
- (٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
- (٣٧) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ مايو ، اول يولية ١٩٢٢ .
- (٣٨) صحيفة الوطن ١٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٣٩) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٠) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٤١) صحيفة وادي النيل ١٥ ، ١٦ يولية ١٩٢٢ .

- (٤٢) صحيفة الأخبار ٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١١٠ ، وصحيفة مصر ١٤ مايو ، ١٠ يولية ١٩٢٢
- (٤٤) صحيفة مصر ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ١٦ - ١٧ يولية ١٩٢٢ وصحف أخرى .
- (٤٥) صحيفة الوطن ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٧) مقال من فريد ابراهيم جرجس في صحيفة وادى النيل ٢٤ مايو ١٩٢٢ ، وآخر باضماء قبلى بذات الصحيفة ١٥ يولية ١٩٢٢ .
- (٤٨) صحيفة القلم ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ - ١٧ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥١) صحيفة الأهرام ١٨ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٢) صحيفة اللواء المصرى ١٥ ، ١٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٣) صحيفة الوطن ١٦ مايو ، صحيفة النظام ١٤ - ٢٣ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ .
- (٥٥) صحيفة الأهرام ١٣ يولية ١٩٢٢ .
- (٥٦) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٩ .
- (٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد فى أكتوبر ١٩٢٠ .
- (٥٩) نشر البيان فى صفح ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٠) نشر فى اليورس اجيشيان فى ٣١ مايو وترجم فى صحيفة الأخبار فى ٢ يولية ١٩٢٢
- (٦١) من خطاب له بالكينيسة البطرسيية فى ١٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٦٢) صحيفة الأخبار ١٤ مايو ١٩٢٢
- (٦٣) صحيفة الأخبار ١٨ مايو ١٩٢٢
- (٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ مايو الى ١٥ يولية ١٩٢٢ وشامة الأخبار والنظام ، الأهرام ٢٧ مايو ، وكتيب صدر باسم «دراسة للاقباط من طلب تمثيل الاقليات» على غلافه اسم سلمة ميخائيل وصورته .
- (٦٥) صفح ١٩ ، ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، وكتيب «دراسة الاقباط» .
- (٦٦) صحيفة مصر ٨ يولية ١٩٢٢ .

المجالس النيابية

المجالس النيابية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من أى حكم يتعلق بالتمثيل النسبى للأقليات ، ومتضمنا كافة الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق للمصريين جميعا ، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، مع حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وقد سبقت الإشارة الى أن رفض مبدأ التمثيل النسبى دل على مدى الثقة الشعبية فى مستقبل التطور القومى للنظام الديمقراطى ، وجاء انتصارا للوفد على خصومه وأعداء الحركة الوطنية الديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها الوفد والتيار القومى الذى ينفى الطائفية فى مجال النشاط السياسى لدى الكتلة العريضة من الراى العام الفعال فى مسائل السياسة . كما سبقت الإشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، وكان ذلك يعنى نجاحا سياسيا لضر مجتمعا ودولة ، وانتصارا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، إنما كان يقتضى أن يختبر الانتصار والثقة به فى التطبيق العملى للمعوس ، سيما فى المعارك الانتخابية . وهذا يقتضى البحث فى تبنى الوفد والأحزاب المختلفة للموقف القومى الجامع فى معارك الانتخاب ، وصدى هذه المواقف لدى الجماهير . مما ينفرد ببيانه هذا القسم من الدراسة . ويلحظ فى هذا الأمر عاملان :-

أولا : الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور ١٩٢٣ ، أن رفض مبدأ التمثيل النسبى للأقليات ، لم يرض دعاء التفرقة وفى مقلعتهم الانجليز ، وانطوا منه على غيظ شديد ، وترهبوا فرص المستقبل ان تجيء بما يؤدى الى إثارة الموضوع من جديد . ويلحظ أن مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب على سؤال وجه اليه بمجلس العموم وقتها ، أجاب بأن السلطات البريطانية

في مصر قد قامت غير مرة بحماية الاقليات ، وانها ستوالى تقديم هذه الحماية في المستقبل لمن يحتاجون اليها ، وانه مهما كانت خطة القبط اليوم (اى رفضهم حمام الانجليز لهم) فانهم كانوا يتوقون الى هذه الحماية سنة ١٩٠٧ (١) . وعبرت المورنينج بوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الاقليات ، قائلة ان من ايد منهم التمثيل النسبي انما نان فريقا صغيرا ؛ ولكنه يتصف بالشجاعة ، ولكن الغالبية منهم رفضته لانها خافت من التعبير عن رايها بصراحة ، ثم حرصت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة «الظاهر انه يجب انقاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا في تصريحها السابق (٢٨ فبراير) بمسألة الاقليات . ولاريد ان الحكومة البريطانية تقول - اذا احتج الاقباط وقالوا انهم لا يريدون ضمان التمثيل النسبي - انه ليس للحكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز . ولكن مثل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لاقلية دينية .. ومن الخطر السماح للجنة (لجنة الدستور) ان تبت نهائيا في مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية ..» (٢) . اما الاجبشيان جازيت فقد حرصت ان تبذر بلور الشك لدى القبط في موقفهم ، وقالت ان تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الاقليات المسيحية في دستور ١٨٧٦ ، ولكنها عادت فرفضت هذا التمثيل النسبي في دستور ١٩٠٨ ، وظهر ابان صدور هذا الدستور الاخير حماس شديد لبدا المساواة الكاملة ، وانتخب في غمرة الحماس مسيحيون كثيرون في اول انتخاب ، ولكن الحماس مالبث ان انطفأ ، وقل المسيحيون واليهود في المجلس النيابي حتى تلاشوا ، ثم اشارت بخبث الى انه لم تعد ثمة مسألة اقلية في تركيا «بفضل الدايح» التي حدثت ، «ولانخال ان المصريين الذين ينظرون باهتمام الى مسألة تمثيل الاقليات بلهاء بعد الذي راوه في تركيا ..» (٣) .

ثانيا : من اهم الابواب التي انفتحت بها بابها الرجاء لاثارة مسألة التمثيل النسبي في المستقبل من جديد ، هو ما يترتب على نشاط بقايا اتجاه الجامعة الإسلامية والدعوة التي اثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الإشارة الى انه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش (اذا كان الملك قاصرا او غير رشيد) ان يكون مصرية مسلما . واعتبر دعاة التمثيل النسبي هذا النص من احكام التمييز الديني للمسلمين ، ومن ملامح اصفاء الطابع الديني على الدولة ، وتحدث عن ذلك محمود عزمى وصحيفة «الوطن» وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحا الى هذه اللجنة بالنص في الدستور على

ان يكون دين الدولة هو الاسلام : ووافقت اللجنة على هذا النص . ولم يستطع ذوو الآتية الثقلاني من اعضائها ان يعارضوه . وصدر به الدستور فعلا . وقد علق صحيفه «الوطن» عن ذلك بقولها «ان هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا في غى عنه . لانه يفتح امام المصريين أبواب الإخذ والرد مما يؤدى الى التفرقة المرة ! نتي يختون ونوعب . الا يعلمون أن البلاد وان تكن أكثريتها اسلامية إلا أن فيها العدد ، نوأخر الذى لا يستهان به لا دينون بالاسلام» وذكرت أن هذا النص يتحد بالدستور عن الانظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يشر مسألة هامة ، وهى انه اذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها «مصدرا» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطة تنفيذية لها أوجد لها الدستور «مصدرا» هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين الدولة يوجب ايجاد «مصدر» له والاعتراق بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الاسلام هو «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور (٤) . وكانت الصحيفة تعنى بهذه الإشارة الى ان النص المذكور يقضى الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الاعتقاد الدينى ، وعندما قررت نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج باحكام دينية للنخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى » ، فانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور (وكان عضوا بها) تقريرا يعارضهما نشره فى الصحف . وقال ان الاقتراح الاول يشجع الملحدين على اعلان الحادهم ، وينبغى تقييد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها . اما الاقتراح الثانى فقد هاجمه بشدة قائلا انه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج باحكام الاسلام . اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا غدت مخالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا (وهو ما يتوقع أن تسفر عنه المفاوضات) ، وبريطانيا لاتزال تحارب « الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك ان يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين . ويقال أن شيخ الأزهر ايضا عارض فى وجود هذا النص بالدستور ، الا أن الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص « لا يمس ديننا ولا يخرج عقيدة » فكتب الشيخ شاكر بطالب الشيخ بخيت بان يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو « لا يجوز للحكومة أن تفرض على الامة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع احكام الدين الاسلامى الذى هو الدين الرسمى

الحكومة المصرية . « (٥) وأوضح ما يعنيه موقف الشيخ شاذي من وجوب ان تكون الصدارة للجنة الدينية ، وان تكون لها الاولوية على الجماعة الوطنية . وكان حديث الشيخ شاذي جزءا من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجامعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يكمن فيما يشهد من تمييز سياسي بين مختلف الأديان ، وهو في تمييزه المسلمين كجماعة سياسية ؛ انما يشير رد فعل مماثل بالنسبة للأقليات الدينية وخاصة القبط . ويفتح السبيل لان تملو نبرة التأكيد على الوجود الذاتي للأقليات الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائرة السياسية التي يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور اثر هذا الاتجاه في المعارك الانتخابية وفي ادخال الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفي اختيار المرشحين - مسلمين او غير مسلمين لمن يمثلهم . واستغلال أى من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت في استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، ايا كان مدى انضر منه مستقبلا .

أولى المعارك الانتخابية :

ما ان صدر الدستور في ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الاعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الاول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلي ان الصراع في الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلي ايضا ان الصراع فيها تتعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التي يمثلها المرشحون . لان التنافس في النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاها سياسيا ، فقد يكون لأى منهم صفات أو تحيط به عوامل اجتماعية أو تاريخية أو شخصية تؤثر في موقف الناخبين منه فضلا عن اتجاهه السياسي . ويمكن ان تستغل هذه الصفات أو العوامل من المتنافسين للتأثير في موقف الناخبين . تأكيدا للاتجاه السياسي أو على خلاف منه ، ويمكن ان تستغل العواطف المختلفة للجماهير في هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الأساسية لطالبي التمثيل النسبي ان الجماهير تدخل الدين كمعصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الأساسية لرافضي التمثيل ، ان الاتجاه السياسي هو الحاسم في اختيار الجماهير بصرف النظر عن الانتماء الديني للمرشح . وبهذا كانت المعركة الانتخابية هي خير ما يفصل في صحة أى من هاتين الدعويتين ، وكانت محلا للنقد الاجتماعي للموقف الجماهيري العام في الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدى تأثيرها بالعامل الديني في اختيارها السياسي لممثلها في المجلس النيابي .

وكانت المعركة الأولى تدور في الأساس بين الوفد الذي يقود الحركة

الوطنية وبين الأحرار الدستوريين . والواجب تتبع ما أثير في هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل - من بداية المعركة الانتخابية - لجبانا عامة في المدن والبنادر والأقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات واختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكويت كل من هذه اللجان العامة لجانا فوعية للإشراف على أوجه النشاط المختلفة في الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة .. الخ . وتكونت هذه اللجان - على عادة تشكيلات الوفد كلها - على أساس مصري جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطي . فعلا كان رئيس لجنة أسبوط بشرى حنا وسكرتيرها الصام اسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خشيته ومحمود درويش وناصيف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد أبو الوفا . وكانت هذه اللجنة هي من اختيار مرشحي الوفد. لدايراني البندر والمركز ، فاخترت للأولى سينوت حنا والثانية محمود بسيوني . وشكلت في بنى مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكى عبدالرازق والقمص حنا غبريال(٦)، كما كان بلجنة الأريكية جندى عبدالملك ودكتور رمزي جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين (٧) . وهكذا في غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر في الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط في سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطنى بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطي واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اقتصرت لجان الحزب الوطنى بالنقد ، ولوجعت النقد العام الى الطابع الغالب في اللجان كلها. وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الاولى ان ينبه المشرفون على تلك اللجان بالامر ولا ينشر عنه شيء الا اذا رفضوا (٨) . وتقدم الوفد في الانتخابات بقيادةه النشيطين بصرف النظر عن ديانتهم . كما حرص في بعض اللجان ان يتقدم اليها بمرشح ليس له في الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصي، وذلك مثل ويصا واصف الذى يرشح بالطرية (دقهلية) رغم انه من ابناء وسط الصعيد ونيس له مصالح مادية بهذه الدائرة التى رشح فيها . وكان هذا الاسلوب الذى اتبعه الوفد كثيرا يؤكد على الاتجاه السياسى للمرشح بصرف النظر عن الدين او العصبية العائلية او المصالح المادية او الموطن الاقليمى . وسترد امثلة لذلك فيما بعد .

اما الأحرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على اساس ما يتمتع به انصارهم من عصبية عائلية في اقاليمهم او مصالح مادية ، باعتبار ان غالب هؤلاء الانصار من صفوة اصحاب الملكيات الزراعية في الريف، ولهمدة النقطة اهتمت بهم التركيز على الانتماء الاقليمى وفي احواء رواسب الافكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وفي تركية المواقف الدنسة . وقد كانت الخطة العامة للأحرار انهم رفعوا أيضا ضد الوفد شعار « اختيار

الكفاء « ، باعتبار أن لديهم صفوة من المتعصبين ومن اصحاب الكفايات الفنية و
التي مختلفة ومن كبار الوطنيين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على
أساس انه حزب ليس له برنامج سياسي ويعتمد على الاثارة . ولكن الوفد
رد على شعار « : لنقايه » بشعار « الاكفاء المخلصين » ، وقال ان برنامجه هو
تحقيق الاستقلال ، ووضع من سر الحركة ان كانت شعارات الوفد نعني
موسى التنتي ما القاه الاحرار وظهر التأييد الشعبي الكاسح له . فلم يعد
للأحرار إلا ان يتحصن مرشحهم بعصبيتهم العائلية في اقاليمهم . ونضج هذا
على السياسة العامة للحزب بالنسبة للفرقة الدينية .

وقد ظهر من الاحرار نفعة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم
بالوفد ، وعملوا على الترويج بان القبط يطمعون لمصالحهم الذاتية ويؤثر
بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك ، وان اقطاب الوفد
من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين . وظهرت هذه النفعة اكثر
ما ظهرت في صحيفة « الكشكول » السياسية الاسبوعية الفكاهية التي كانت
تناوبه الوفد وتروج للأحرار الدستوريين . وبجئت صفحاتها اخبارا
واحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بانهم يجهلون
اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب (٩) . نشرت الصحيفة مرة
تحت عنوان « مجلس قروي أم مجلس ملي » تذكر ان انتخب لمجلس قروي
ابنوب عدد من الامضاء اسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا
بغير تعصب . وكان تنشر حوارا اقرب الى المرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه
بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة ان واصف بطرس غالي
رجل مهتم بالادب لا شأن له بالسياسة وان اعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجيبو!
من اختياره عضوا به ، واسمت وبصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط
« بتوع مؤتمر أسيوط المشهور له في سرهم مسألة اقلية واكثرية ودرسموا
خطة يضمونها بها التسلط على اعمال الوفد وتسيير دفة القضية المصرية » ،
وان هؤلاء هم من اقنع واصف غالي بالانضمام الى الوفد ، وانه منذ دخل
الوفد بدا الصراع بين سعد والاعضاء الآخرين (العدليين) ، ونفخ وبصا
واصف في هذه الفرقة ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من
المسلمين ، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و١٢ من المسلمين ، ثم ذكرت
الصحفة « ان اليوم الذي ترى فيه الاكثرية انها هضمت حقوقها وتسلطت
في رقابها قوة الاقلية يكون يوما شره مستظرا » . (١٠) .

واطرد الهجوم على القبط في الوفد مع ارتفاع موجة لمركة لانتخابية ،
وقبل انهم يريدون التهام نصف العاصمة في الانتخابات ، وانهم يطالبون بأجر
عن وطنيتهم يتمثل في مقاعد البرلمان (١١) ، وتردد الحديث عن تكتل النخبين
القبط تأييدا لمرشحين القبط ، وهجوم سينوت حنا واخوه بشرى حنا
على اساس انهم كانوا من انصار الفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب

أسكندر الذي رشحه الوفد في دائرة أشمون (المنوفية) ضد عيسوى باشا زايد ، ومكرم عبيد الذى اتهم بأنه كان من أنصار مشروع ملتر عندما وعده الانجليز بأن يكون « أول مدير (محافظ) قبطى » ، وتردد الحديث عن « ظواهر التعصب » فى اللجان الانتخابية التى يكثر فيها القبط (١٢) . وزادت هذه النغمة علواً باتهام القصص سرجيوس بأنه هاجم الإسلام في إحدى محاضراته ، وبأنقول بأن إبطال مؤتمر أسيوط (المؤتمر القبطى ١٩١١) يتريعون فى بيت الأمة و « تعمل الأفعاليات على شق وحدة الأمة بالاستئثار بمصانحها واعتبار الاكثرية كما مهملاً.. » ، وإن القبط احتلوا الوفد وحاربوا به الاقلية والاكثرية ، وأنهم يهددون إذا لم ينتجوا فى الانتخابات بالعودة الى ميدا التمثيل النسبى ، والويل للاكثرية اذا خسر القبط قضاياهم ببقاء الانجليز . كما اثر اتهام الموظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوى الحاجات ، وإن القبط فى القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الافراج عنهم . وكان من الواضح ان هذه الحملة تهدف الى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسى الى صراع طائفى ، او بالأقل اضعاف الصفة الطائفية على هذا الصراع . وقد كان رجال الوفد جميعا يهاجمون الاحرار ويكشفون مواقفهم الماثوثة للحركة الوطنية، ومن رجال الوفد فى ذلك ريسا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل ، فكانت « الكشكول » تلقى الصبغة الطائفية عليهم وتقول انه ليس لهؤلاء القبط ان يهاجموا اعيان المسلمين (الى الاحرار الدستوريين) ويتهموهم بالمروق عن الوطنية ، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط واعيان المسلمين (١٣) . ومن « الكشكول » اخذت صحيفة « الترياست » الانجليزية التى قالت فى هجومها على الوفد انه خضع لإشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم البعدية الى المسلمين عن ١٣ : ١ ، وكذلك فعلت التايمز (١٤) .

وفي يولية ١٩٢٣- خطب حافظ عفيفى، أحد أقباط الاحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب « السياسة » ، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك فى مدى اخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك فى الوفد . واذا كان من نشاط الوفد منذ ١٩١٩ الدعوة فى المساجد الى اتجاهه السياسى ، فقد عملت « السياسة » على انتقاد هذا العمل أثناء المعركة الانتخابية لان المساجد بيوت للمبادئ فقط ، فلما خطب سلامة بأخذ المساجد مهاجماً الاحرار ، كتبت « السياسة » تقول انها تكره ان يعلى سلامة ميخائيل منبر رسول الله (١٥) .

وأستغلت « الوطن » باتجاهها المناوئ للوحدة الوطنية ، هذا الاتجاه وعادت الى الدعوة للتمثيل النسبى للأقليات (١٦) . وعملت على تخويف القبط من آثار النهضة القارضة التى يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الاحرار الدستوريين ، قالت « ان هذه النهضة ليست مما نفتأ

نحن الاقباط أن نخاطب به اخواننا في كل عصور التاريخ ولا يجوز ان نتخذها لهجة لنا على الاطلاق .. ان كلمة جارحة من فم احد الاقباط موجهة الى احد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم ..» ، فإذا كان امثال عدلى يكن وحسين رشدى وعبد الخالق ثروت مخطئون «فليس مطلوبا منا نحن الاقباط ان نحرر ورقة اتهامهم» (١٧) وأرادت الصحيفة بذلك ان تقرر عزل القبط جميعا عن ميدان الصراع السياسى الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياحا من الانعزال عن الحياة العامة الوطنية ، فيكون وضعهم اشبه بوضع الجاليات الاجنبية . وقد نشرت «الكشكول» هذا المقال كاملا مساهمة منها في اذاعته . وكانت «الوطن» تحاول ان تؤكد دائما ان التميز الطائفى امر حاصل وواقع ظاهر فى الحركة الانتخابية، وان هذا يقتضى العودة للمطالبة بمبدأ التمثيل النسبى . ولكنها اعتمدت في هذه الدعوى على ما يحاول الاحرار اثارته من جو عام في هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها الا القول بان حديث رجال الوفد عن الدعوة لاتحاد القبط والمسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلاً واقعياً تسوقه الا قولها ان الوفدين قد غصبوا عند انتخاب أحد القبط في لجنة شياخة البرجاجة بالمنيا (١٨) .

والذى يمكن ايضا هنا ، ان مرشحى الاحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون اساسا على العصبية العائلية والروابط الاسرية في الاقاليم ، كانوا ينساقون الى استخدام الفوارق الدينية في خصامهم مع مرشحى الوفد ، كلما وجدوا ان ثمة فائدة لهم في ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الامر في دوائرهم الانتخابية بالسيوط وقتنا ، كما واجهها راقب اسكندر في اشمون . وكان منطق الاحرار في هذا الشأن واضح ، لان الاعتماد على العصبية يفضى الى استجداء التعصب ، وتتخذ الدعاية الانتخابية على ابدى هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية وتطو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التى يعتمد عليها الوفد في الاساس ويكاد يستخلصها لنفسه باعتباره حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضى تركية الفوارق بين المواطنين وبث الاثارة العاطفية بينهم للايهام بقيام روابط اخرى غير الرباط السياسى الوطنى العام ، وذلك مادام هذا الرباط الاخير يكاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريبا على مطلب الوفد السياسى .

ويلحظ موقف الاحرار الدستوريين هذا ، اكثر ما يلحظ ، في ردود الوفدين عليهم . وقد نددت صحيفة «البلاغ» الوفدية بشيىء الفوارق الطائفية ، واتهمت الاحرار بانهم المعززون باثارها في الصحف الانجليزية ، واشانز الى ذلك رجال الوفد في خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد في احدى كلماته «بقيت لى كلمة اخيرة فى تلك الدسيسة المنكرة التى

يقوم بها المستعمرون في هذه الايام للتفريق بين المسلمين والاقباط .. (والحقيقة انهم) اشقاء لان امهم مصر وابناهم سعد زغلوله .. » ، وتحدث عن درس الوحدة الوطنية الذي علمته مصر للعالم وللشرق خاصة ، وحكى انه عندما خرج « العدليون » على الوفد صر القبط غالبية في قيادته ، فذهب مكرم الى سعد زغلول منها الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « اني لا اعرفك انت ولا اخوانك كاقباط بل انتم مصريون وكفى » (١٩) . وخطب غازر جبران في احتفال عيد النبروز بأسبوط قائلا ان المشكلة ان اعداء الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد (٢٠) . ولغير هذين كلمات عدة في هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى اثناء المعركة الانتخابية . ووصل الاسكندرية في ١٧ سبتمبر ، وكانت اول خطبة له في القاهرة يوم ١٩ سبتمبر ، استهلها بقوله انه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة ، وانما هي قديمة تبدأ من عهد محمد علي ، وكان للحركة العربية فضل فيها عظيم ، وكذلك السيد جمال الدين الافغاني واتباعه وتلاميذه ، وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم اتت النهضة الاخيرة على اثر نهضات سابقة . ثم مرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا ، « ان النهضة الاخيرة امتازت على سابقتها بان اوجدت هذا الاتحاد المقدس ، بين الصليب والهلال (تصفيق) هذا الاتحاد الذي ارجو مصر جميعها ان لاتنهاون فيه فانه فخر هذه النهضة وهو عمادها .. وهو الذي اضطرب له خصومنا اذ اسقط من ايديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما اردنا تحرير رقابنا من النير الذي وضعوه في اعناقنا . يقول خصومنا اننا حماة الاقلية فيكم لانكم قوم متعصبون فلا بد من ان تبقى بينكم لحفظ العدل فيكم !! .. هذه الحجة سقطت باتحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليشبثوا الانقسام فيكم فاحلروا هذه الدسيسة واعلموا انه ليس هناك اقباط ومسلمون ليس هناك الالمصريون فقط . ومن يسمونهم اقباطا كانوا ولا يزالون انصارا لهذه النهضة . وقد ضحوا كما ضحيت وعملوا كما عملتم وبينهم افاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فأحسوا التراب في وجوه اولئك الدسائسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . اننا لا امتياز لواحد على آخر الا بالاخلاص والكفاءة . فيهم اجسامنا وفيهم من هو افضل من كثير منا . اقول هذا لاني انول الحق ويجب على زعيمكم ان يقول الحق . لقد برهنا في مواطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة .. نادرة واقتخر (انا الذي شرفتموني بدعوى زعيمكم) بانى اعتمد على كثير منهم ، فكلمتى ووصيتى فيكم ان تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وان تعرفوا ان خصومكم يتعمزون غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولولا وطنية في الاقباط واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبى لحديتهم ، وكانوا يفوزون بالجاء والمناسب بدل النفى والسجن والاعتقال ، ولكنهم فضلوا ان يكونوا مصريين

معديين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامور الحسف ويلدوقون الموت والظلم على أن يتونوا محميين بأعدائهم واعدائكم . هذه المزية يجب علينا أن نحفظها ونن نفيتها دائما في صدورنا ، واني افتخر كل الافتخار كلما رايتكم متحدين متساندين فحافظوا على اتحادكم ...» (٢١) . وفي ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية وخطب هناك قائلا «أن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصري ومصري» . وقال انه يسهر أن تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو اقباط (٢٢) .

وقد جرت انتخابات الدرجة الاولى في ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية في ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصارا ساحقا ، ونجح من رشحتهم أو من انضموا اليه جميعا ، مسلمين كانوا أو اقباطا . ولم يظفر الاحرار الا بستة مقاعد ، والحزب الوطني الا بأربعة .

الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية في اثر الاولى ، وجاءت الثالثة في اثرهما . ومن المعروف ان وزارة الوفد سقطت في نوفمبر ١٩٢٤ وتولى احمد زيور رئاسة وزارة تضم الاحرار وانصار الملك . حلت مجلس النواب القائم في ٢٤ ديسمبر واجرت انتخابات جديدة في ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر ان غالبية مع الوفد وسعد ، صدر قرار بطله في ذات يوم انعقاده وبقي الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الاحرار من وزارة زيور ، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة في ١٢ مايو ١٩٢٦ .

ولا يكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا في ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، ان ثار في ايها مساندة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من اشارة الى هذا الامر ، الا مذكرته «الوطن» من اشتباك بين انصار مرقس خنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطي أيضا) عند الكنيسة الرقسية بعد احتمال بعيد الفطاس في ١٩٢٥ ، وانتقلت «السياسة» استعمال بيوت العبادة في التظاهر السياسي وتشجيع «الشباب الطائش» على الهياج . ولا يعد هذا الحادث ان صح من مظاهر الاثارة الطائفية كما يبدو واصحا . ولا يظهر من مطالعة «مصر» و «الوطن» خلال هذه الفترة ان ورد باي منهما اشارة لانحية طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم ما لاحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لأي حادثة أو واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سكتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من اثارة تتعلق بالمسلمين والقبط

في الانتخابات . كما يلحظ خلو صحف الوفد وخطب، رجاله من التعرض لهذا الامر أيضا .

ولعل من أسباب هذا الهدوء الكامل . انه في انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسي واجراءات القمع التي مارستها حكومة زور ضد الوفدين . وبين سفاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد الا يخوضوا ضد معركة سياسية حرة مفتوحة . ولكن أن يصلوا اساسا بالقمع والاضطهاد والتزيف الى نسب النتيجة : فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم في اثاره النعرات الطائفية أو العواطف الدينية أو العصبية العالية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ : فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والاحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض القواعد للحزب الوطني . فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ . اذ توفي سعد زغلول في أغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد ، ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة ، وحل محلها وزارة من الاحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى اواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت واعيدت الحياة النيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلي يكن للاشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ، وجررت الانتخابات في ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الاحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من اهم ما اثر فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الاحرار الدستوريين .

موقف الاحرار الدستوريين :

ان للاحرار الدستوريين وضع فريد في السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمروا اكثر من عشر سنين ينتقلون كالباتر الفرع لا يجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلي في ١٩١٨ وساهموا في انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من ايديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا في لجنة الدستور عن «حقوق الامة» الدستورية ظنا منهم انهم «الامة» ، واملا منهم في امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الامة ، فلم يظفروا من نايب الامة في اول انتخاب الا بستة مقاعد من ٢١٤ مقعدا (٢٤) . وظهر لهم انهم فاقدون للتأييد الشعبي الذي يختص به الوفد دونهم ، واثبتت تجربة الانتخابات الحرة انهم لابد فاشلون ، واضطروهم هذا الى التنكر لمبدأ «الحرية الدستورية» الذي ادعوه . فشازكوا زبور - والملك من ورائه - في تزيف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال اساليب البطش والقمع اثناءها ، ففشلوا ايضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذي ساهموا في اعداده هو ذاته الذي اسماه عبد العزيز فهمي بعد انتخابات ١٩٢٥ إنه

توب فضاض . ولم يستطيعوا الحكم في ١٩٢٨ الا على اساس التعطيل الرسمي للحياة النيابية . هؤلاء الاحرار هم ذاتهم الذين كان اسلافهم في حزب الامة من اول من سقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ، ضد تبعيه مصر لتركيا . وفي مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاسلامية . وبعد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حربيا عليهم .

ومن جهة علافة الاحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالين الحد من سلطاته عند اعداد الدستور ، ولكنهم في ١٩٢٥ اضطروا الى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا ان التحالف لا يؤتي ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما ابدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما ابدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم في وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وانشا لنفسه حزبيا اسماء حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد . فخرج الاحرار من وزارة زيور وانثفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئا حتى توفي سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذي اعدته ثروت مع الانجليز ، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر لاحرار انهم صاروا اصحاب اضعف السهمين في الائتلاف القائم متمروا عليه فانفض ونولوا الحكم وحدهم . وظهر ان ليس لهم سند من برلمان يقام على اية صورة ، ودلتهم التجارب السابقة على ان الوفد ينجح في الانتخابات لو اجريت حرة كما حدث في ١٩٢٤ ، وينجح ايضا وان كان بنسبة اقل - لو اجريت غير حرة كما حدث في ١٩٢٥ ، وينجح ايضا لو انثفوا معه وقسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث في ١٩٢٦ . . فصاروا على يقين من انهم طريدو هذه المؤسسة . وعطوا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لان ذلك هو الضمان الوحيد لا استمرار حكمهم الذي اطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم واجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون اسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم في ابرام المعاهدة لفظوا حكم الاحرار ليعود الوفد ويحاولون ابرام المعاهدة معه ، لانه وحده - بنفوذه الشعبي - الكفيل بمنح المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا ايضا وجد الاحرار ان السياسة الانجليزية تنكر لهم وتضحى بهم في النهاية . ولم يجدوا لهم موقعا بعد سقوط وزارتهم الا ان يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم . ولم يجلبوا لهم في النهاية سلاحا يطعنون به الوفد ، الا اشارة التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد اذ صاروا في مأزق سياسي يهدد مستقبلهم السياسي كله ، وبعد اذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة في مجال العصبية والتعصب الطائفي .

وكان الأحرار الدستوريون . هم خلفاء من بلوروا في مفتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية في مواجهة الخلافة الإسلامية ، وكانوا يضمون صفوه من أكثر المفكرين المصريين استناره ورشدا ودعوة لبناء القومية المصرية ، هم من وقف ضد سعى الملك وراثه الخلافة الإسلامية بعد الغائها في تركيا ، سنة ١٩٢٤ ، فأصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب « الإسلام وأصول الحكم » يناقش الأساس الدينى لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الإسلامية ، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الدينى عن الحكومات المستبدة . وكان الشيخ على عبد الرازق من أسرة كبيرة تعتبر من أعمدة الأحرار الدستوريين ، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ يظهره ضد بطش الملك به ، ففصم تحالفه مع الملك ن وزارة أحمد زور ، وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمى وغيره بلجنة الدستور ضد التمثيل النسبى للأقليات ، ومواقف طه حسين المائلة على صفحات الجرائد . ولكن كانت كل هذه المواقف تنظم رصيدا للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الأساسية وهى الوفد ، مادام ان الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال . ومادام ان هذا الرصيد ينضاف الى مكاسب « الأمة » ، وان « الأمة » ليست الأحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور ، ولكنها الحركة الوطنية التى يقودها الوفد . فلم يجد الأحرار في أواخر ١٩٢٩ سندا يمكن الاستناد عليه الا الأتارة الطائفية وتزكية روح التعصب . وللضرورات السياسية وللح.لح وأحكامها . وبدأوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ اذنت الظروف السياسية بخروجهم عن الحكم ، وفى منتصف ١٩٢٩ تقريبا . ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلى : -

أولا : كان احد الخطوط الأساسية لدعوى الأحرار، ان القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صيغ مصر بالصيغة القبطية ، وان قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد ، مفتشين في كل قرار أو موقف وفدى عن عنصر « المصلحة القبطية » ، المصلحة للنافية لمصالح الجموع . قالت صحيفة « السياسة » . « ان الآف الاقباط هم الذين يتحكمون في أمور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصرى .. » ، وأنه اذا كان الرسول قد أوصى مسلمى مصر بقبطها خيرا ، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين (٢٥) . وتقول « ان وليم (مكرم عبيد) ومن اليه (القبط) هم الوفد ، والنحاس ومن اليه (المسلمون) هم التبع . » وتسخر من فخرى عبد النور قائلة انه يحى ليالى رمضان بتلاوة القرآن فى بيته ، حتى اذا انصرف القراء « دعا القسيس فطهر البيت من آتارة التلاوة والزيارة » (٢٦) .

وقد فسر الأحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود .. هندرسون ، بأنها معارضة يقودها القبط فى الوفد لغرض فى انقسام ، هو

الا تصل مصر الى اى اتفاق مع بريطانيا . حرصا على بقاء نصريخ ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى تمسك فيه بريطانيا بحق حماية الاقليات في مصر ، وحرصا على الاتساق هذه الحماية من ايدى الانجليز فيصير القبط تحت رحمة المسلمين (٢٧) . وقد كتب توفيق دوس (لم يكن عضوا بالاحرار وقت كتابة هذا المقال وان عرف تعاطفه معهم) مقالا في صحيفة الدبلي تلجراف قال فيه ، ان ثمة من ينهم الملك بأنه ضد المعاهدة . وانه «حينما عدت الى مصر وجدت تهمة معاملة ضد الاقباط ولاسباب مشابهة، اعنى ان الاقباط لن يشعروا بالطمأنينة بعد انتقال الجيوش البريطانية الى قناة السويس، وانهم من اجل هذا السبب يناوون المعاهدة من صميم قلوبهم .. » ، ثم اترك عن القبط هذه التهمة (٢٨) . وذكرت « الوطن » ان الاحرار الدستوريين هم اصحاب هذه الاشاعات .

ويفسر الاحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المداينين له والموالين للاحرار ، فسروها بأنها سياسة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لتنفيذ القبط . وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف . واحد كبار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الاحرار ولشهادة ما كانوا يتخذونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة ابان حكم الاحرار . ولكن الاحرار فسروا هذا الموقف الوفدى « ان ولهم واخوانه يكرهون ان يروا ابناء المسلمين يتعلمون ويرددون ، ولا يسمعون ان يروا هؤلاء ابناء ينافسون ابناء طائفتهم فى ميدان العلم . ومن مبادئهم التى يعلمون لها ان يبذلوا اقصى ما فى طوقهم لتعليم ابناء طائفتهم مع العناية بتجنيب ابناء المسلمين ، ومن هنا يحقد ولهم وشيعة الخاصة على الاستاذين عبد الفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لأنهما نفذا السياسة الحكيمة التى لا تعرف هذه الأغراض .. » ، ثم عقت قائلة « والنحاس باشا الابله لا يفهم هذا ولا يقطن اليها . » (٢٩) . وهكذا عمل الاحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة وقتها الى قضية واحدة اوجدوها اصطناعا ، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد فى رأيهم ، وبين المسلمين ويعمل الاحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : لما بدأت المعركة الانتخابية ، اعلن الوفد عن مرشحيه ، فهاجم الاحرار يعلنون ان القبط هم من استبد بالتزسيح ، رغم ان عبد الرشحن القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب (٣٠) . ويظهر من شواهد هذه الفترة ان الاحرار رغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية فى كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيا ركان للاحرار . فيها عصبه . حدث ان خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقبض خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليه لأنه يحرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطى ضد مرشح مسلم .. » ، وبهذا

يفتح الباب امام « انجلترا المسيحية » للإبقاء على حماية الاقليات (٢١). وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح ألوفد توفيق أندراوس الذى ناب عنهم فى جميع الانتخابات السابقة ، وحذرتهم من دسائس من يشيرون التفرقة الدينية . وحذرت لجنة الوفد بقوس من يدسون ضد زكى ميخائيل وحلرت للناخبين من خطر التبريد الطائفية التى يدعو اليها خصوم الوفد (٢٢) .

ويحكى عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا ، « وكانت طهطا احدى الدوائر التى دس فيها الاحرار الدستوريون روحهم المسموم وقتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبلى فى اعتبارات الوطنية . وهم صغر القلوب من الدين والوطنية على السواء ... » ثم قال ان كان من اكبر انصار المرشح الوندى القبلى الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الاسلامى بطهطا . وقال فى حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القذر مقصورا على المرشحين فى دوائرهم او فى مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقترفونه فى السر يخجلون منه فى العلانية .. بل كان سلاحا مكشوفاً يشهره جماعة الحزب الوطنى والاحرار الدستوريين فى الصحف والخطب والتشرات ويلجئون فيه الحاحا يضاعف شره ويزيد فى صمته انهم يراءون به ولا يخلصون . » (٢٣) . ويظهر كثيرا من صحف الوفد ان الاحرار كانوا يؤزعون منشورات صريحة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبلى ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود (٢٤) .

ثالثا : انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الاحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول ان طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لشورة ١٩١٩ وللنهضة المصرية التى اعقبتها ، وتقرر ان يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز الى الوطنية المصرية ، وبصير - كما يذكر العقاد - عنوانا للوطن المصرى ذا اسلوب مناسب للآثار ولجد تلك الايام (٢٥) . ونسى المشروع لما تولى الاحرار الوزارة ثم اعيد احيائه بعد فوز الوفد . وفتش الاحرار فى هذا الامر عن عنصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للاثارة الدينية ضد القبط والوفد . بدعوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لان ضخامة البناء الذى الطراز الفرعونى تتطلب اتساعا فى مساحة الارض لاتوافر فى المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيببنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، انما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعونى . ثم قالوا انه اجدر بالتشديد ان يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الاثارة الدينية قائلين ان التشبث بالطراز الفرعونى غير مفهوم ، وان مكرم عبيد هو من يتشبث به لانه « يتخلل حتى الفنون وسيلة لفابيات خاصة لا يجهلها احد ، واداة لآرب

سياسة . ثم عمقوا الاثارة قائلين ان اقامة الاضرحة على الطراز الفرعوني امر غير مألوف عند المسلمين . لان الطراز الفرعوني طراز وثني ، والواجب على من يتولى انحكم « ان يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة » . وفي هذه الامة اربعة عشر مليوناً من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على ان دين الدولة الاسلام . فليس يصح ان يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم بائلاء من مكرم وإذعان من النحاس « وانف دين الدولة راغم » . ثم زادت اللهجة شدة ، تمنى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن بعد زغول صفته الوطنية بقولها ان سعدا رجل مسلم تربى في الازهر ومات على الاسلام وكان يحمى الاسلام من كيد الكائدين . ومن الامتحان للدين الاسلامي ان يبني له ضريح وثني . ثم قالوا ان الاسلام في خطر وان الهجوم عليه يشند ، والقبط في الوفد اما متعلقون للدين او مفحون للطنن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الامر الجليل (٣٦) .

وأبنا : نغيب الاحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يعملون على صبغها بالصبغة الدينية وصياغة الصراع السياسي كله صياغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفته مصر في غالب التغييرات الوزارية الحزبية ، تجرية كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الاداري مع سياستها ، او على الاقل تقلل من تنافره معها . ولكن الاحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على انه طرد المسلمين وبقاء على القبط . وتحدثوا عن نسبة عدد القبط في الموظفين المطرودين وفي الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشارا قبطيا في المحاكم المختلطة ، هاجت « السياسة » قائلة ان عدد المستشارين القبط في هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون اربعة فقط ، وهو يتخطى النسبة العديدة للقبط (٣٧) .

وأحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسي الى المعاش فاثارت الصحيفة ذات الاعتراض قائلة ان وزراء مصر المفوضين قد صار تصفهم من القبط . فلما أحالت الوزارة الى المعاش اربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين . وكان غالبيتهم من رجال الاحرار الدستوريين او المرتبطين بهم أو بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقي اباطة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلي مدير البحرية ومحمد سعيد لطفى مدير القلوية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والحفر . هلل الاحرار وكبروا لان جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطي واحد . واستندت من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التي يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الاحرار لهذا الاجراء على : نوجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من

ارتباط بالاحرار ، لأن الاحرار لم يضربوا مثلا واحدا لمسلم اخرج ولم يكن معاديا للحكومة الجديدة أو لقبى ببقى وكان مؤيدا للحكومة السابقة . وكان كل ما استندوا اليه حجة صورية . هي انه ما دام لم يطرد موظف قبطى فاما ان يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نوعة طائفية واما ان يكون اعترافا من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطى سىء .

خامسا : ارتقى موقف الاحرار من الهجوم على سياسة انوفد وتفسيرها تفسيراً قبطيا ، ومن الاثارة ، الى محاولة وضع ضياغة نظرية لوفهم . فتجاوزوا الاثارة الدينية والعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة واجهزتها على اساس وجود اقلية واكثرية دينيتين ، لا بالنسبة للتمثيل النسبى في البرلمان فقط ولكن بالنسبة لاجهزة الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع اساس ديبى طائفى للدولة . وقد كتبت « السياسة » اعنف واخطر ما يكتب في هذا الشأن بعنوان « التمثيل النسبى للاغلبية .. هذا ما يفكر البعض في المطالبة به » . وصاغت في هذا المقال فكريا سياسيا جديدا ومتكاملا للاحرار على اساس ميدا التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به « السياسة » على كل ما دعا اليه مثقفو الاحرار واسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل اكثر المواقف تبائنا يظهر من مقارنة موقف الاحرار في ١٩٢٥ عندما آروا الشيخ على عبد الرزق في دعواته الزمنية الحكم في الاسلام ، وبين هذا المقال الاخير الذى يقول « جاء وقت كانت الامم الاسلامية فيه تنتظر الى مصر على انها البق بلاد الاسلام لقيام الخلافة الاسلامية فيها . وكان التفكير جديا في ان تكون هي دولة الخلافة ، وان كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفى ان يحدث في المستقبل . فان مصر ليست دولة من دول الاسلام فحسب ، وتكتها الى هذا ارقى البلاد الاسلامية واعلاها وارسخها قدما في المدينة وابعدا سمعة في العالم ، واخلق بها بعد ان يتحقق لها استقلالها ان تصبح اقوى الامم ايضا واقدرها على حفظ مكانة الخلافة .. » ، ثم قالت انه مما يتناقى مع هذا الواقع ان يكون ممثلو مصر في الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وان يقال ان الاغلبية الساحقة من ابناء مصر وهم مسلمون لا يصلحون لتولي المناصب الكيرة ، رغم ان الدستور ينص على ان دين الدولة الاسلام . وانه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الاسلامية ان يكون ممثلوها في الخارج مسلمين كما يكون ممثلها في الحبشة قبطيا . ثم عرجت على نقطة اخرى هي ان البعض طالب عند وضع الدستور بان يكون للاقليات تمثيل نسبى ، وكانت حجته هي الخوف من ان يحيق الظلم بالاقلية ، ولكن الامر صار الآن على عكس ذلك ، اذ جرف نفوذ الاقباط الآن كل شىء وطفى وصار سلطانهم هو الاعلى مما يحيق به القبط على الاكثرية ، وان لهذا الوضع آثاره الوخيمة « والراى العام لم يعد يخفى اشتمازاه من هذه الحالة » (٣٨) . وبهذا حاول الاحرار ان يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبى ، لا لى يتبناه القبط ككانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لى

ببناءه المسلمون . وتحدثوا كثيرا عن ان حقوق الاغلبية مهضومة تلتهما الاقلية ، وان واجب الاغلبية «امام الواقع المشاهد» ان ترفع الصوت عاليا مطالبة بحقوقها الكاملة ٣٦٠ . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل . وكان رئيس تحرير صحيفه «السياسة» المسئول ، كتب بنفى تهمة التعصب عن حزيه قائلا ان كل ما يهدف اليه الاحرار ان يجسوا البلاد الخطر يوم تجد الاكثريه ان القبط يسكنون ، الحكم . فيكون يوما تصيبا وكارثة وطنية .

ومن هذه المواقف ظهر ان المصلحة السياسية للاحرار كانت هي : مغالبة على كل عناصر النوير في فكر مثقفهم . الذين كان لهم دورهم العام في تطور الفكر المصري . على ان الحزب اسرف على نفسه وعلى اعضائه بهذه السياسة الجديدة . فاضطر بادب حكيم عضو الحزب (وصو بنطلي) الى الاستقالة منه . ونشر استقالته في الصحف واصفا سياسة الاحرار في التفرقة بأنها انتحار سياسي لهم ، وقال انه حاول إثارة الامر داخل الحزب وكتب الى محمد علي علوبه سكرتير الحزب طالبا اليه ذلك . فلم يجب الى طلبه (٤٠) . وكتب عبد المجيد ابراهيم صالح يحاول أن يخفف من وقع هذه الحملة ، فقال بمنطق كبار ملاك الارض ان تسامح الاحرار الدستوريين مشهور لان نصف «مديري اعمالهم الخاصة والمؤمنين على ادق اسرارهم واموالهم من الاقلية المحترمة» وان الاحرار ابرياء من وصمة التعصب الديني (٤١) . وعملت صحيفه «مصر» على حث القسط المنتهين الى الاحرار على ان يتركوا هذا الحزب الذي يضرهم نار الفتنة (٤٢) . ولكن بقي الاتجاه السالب في الاحرار - في هذه الايام - مصرا على موقفه وان البلاد يتهدها خطر اجتماعي وقومي مما اسماه بسياسة الوفد التي تفضي الى افناء الاكثريه الدينية من المسلمين في الاقلية القبطية .

دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكنا ازاء هجمة الاحرار . وقد كان معه تأييد شعبي عريض وايمان به كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد تضال سنين عثرا منذ الثورة ، ورصيد جهده البناء في تشيد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسي والكفاح الوطني الديمقراطي ، ضد الانجليز والملك والاحرار جميعا . كما كان بناؤه الحزبي وتنظيماته تنسجم مع رفض التفرقة الدينية وزعمه تمثيل الجامعة السياسية الوطنية ، ولاعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد في هذا الشأن هي ذاتها سياسته أيام سعد . وفي حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موجه
 انهم يسيطرون عليه من دون المسلمين . وان نفوذهم ازداد طغيانا بعد وفاة
 سعد ، ردت «مصر» تقول ان القبط يلتفون حول الوفد لانه وكيل الامة
 المكاف من اجل استقلالها ولانه «أول مجهز على الفوارق الطائفية وأول
 ماقت للزعات القديمة وأول من حفر قبر الموارد للتعصب الدينى ..» .
 وان ليس من اضطهاد او تضيق بفادر على فصل القبط عن المسلمين . ولان
 القبط في الوفد تقدرهم الامة قدرهم (٤٣) . وكتب نقول ان الإصرار
 للمستورين بسببهم الأخيرة يضرون بمجموع الامة ويظهرون ان لم يبق لهم
 خطة ، الا التفريق بين أبنائها وإيفار الصدور من الناحية الطائفية لئلا الامة
 الى شقين . وعندما فاني الاحرار ان حكومة الوفد فصلت كثيرا من الموظفين
 الكبار ليس بينهم قبطي واحدا ، عقب «عصر» بان السبب يرجع الى عدم
 وجود مدير (محافظ) قبطي . وان الاحرار لا يصدر عن ايمان حقيقى بما
 يزعمون من عمرة على الدين . فهم يتكلمون عن طغيان القبط في الوفد
 ولا يشيرون الى طغيان الانجليز في مصر ، ويعتبرون القبط على وجهه
 الخصوص هم اعداء الاسلام ، ويفضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية
 الكاثوليكية والانجيلية الامريكية ، ويعتبرون القبط وحدهم هم المسيحيين من
 دون هذه البعثات الاجنبية ، ثم اتهمت الاحرار بانهم اكثر من روج للالحاد في
 مصر (٤٤) . وتبنت «البلاغ» وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين الى
 ما اعترى الاحرار من ارتداد عما سبق ان زعموه لانفسهم من انهم دعاة
 التجديد والتقدم ، بعد اذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبى للاكثرية والاقلية
 لا في البرلمان فقط ولكن في الوظائف العامة ايضا (٤٥) . وسخر الجميع من
 محاولة الاحرار بحول مسألة « الطراز الفرعونى » لضريح سعد زغلول الى
 مسألة دينية .

وواجه رجال الوفد ومرشحوه في الانتخابات الدعاية الدينية ضد القبط
 حيثما وجدت في دوائر الاقاليم ، وكانوا يوزعون المنشورات التى تواجه هذه
 الدعاية وتهاجم الاحرار . ويظهر من تتبع هذا الامر أن الدعاية الدينية ضد
 القبط لم تكن ذات تأثير هام ، وقد اثمرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من
 رشحهم الوفد منهم . وكانت التقاليد اعمية فى صالح هؤلاء المرشحين ،
 وكثير منهم سبق ان مثل دائرته الانتخابية فى الانتخابات الثلاث السابقة ،
 وكان الانتماء السياسى هو ما عليه المصول اكثر من اى شىء آخر . وكانت
 مهاجمة الوفدين للآثار الدينية ، لاعتمد فقط على الدعاية السياسية و
 الخطابة او المنشورات .. الخ ولكنها تستمد اساسها من الواقع الموجو
 فعلا الذى اعتاده الناجبون من الوفد منذ نشأته فى ١٩١٩ ، وقد راوا
 الوطنيين - مسلمين وفبطا - يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وبنفون
 ويعتقلون ، ثم وجدوا من القبط اعضاء يمثلونهم فى مجلس النواب والتيوخ ،

ووكلى مجلس النواب فى ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وريسا واصف ، ورئيس مجلس النواب فى ١٩٢٨ هو ريسا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس افعال فى التأثير واقدر على الاقتناع من المثل الفعلى الواقعى : والمثل الفعلى مهما صغر من الدلالة مايفوق الكتب والاسفار .

وزع فى احدى الدوائر منشور يقول «اياكم ايها الاخوان من الالتفات لبعض ذوى الاغراض الدين يجعلون للدين دخلا فى هذه الخدمة العامة يقولهم هذا مسيحى وذاك مسلم ، فالبرلمان ينظر فى جميع مصالحكم الدينيوية . وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زغلول على هذه المزاعم الباطلة .. ولكم تعرفون ان الوفد يضم بين دفتيه اعضاء مخلصين من اخواننا الاقباط وان رئيس مجلس النواب ريسا بك واصف قبطى والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطى ايضا ..» (٤٦) . وكان قسم كبير من اقطاب الوفد يسافرون الى الاقاليم يؤيدون مرشحي حزبهم ، وحرصوا فى كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية ان يواجهوها . وقف ريسا واصف فى احدى دوائر النيا يقول «اننى امثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبها» .. وكان ريسا واصف من واسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية فى اقصى الشمال بغير عصبية عائلية ولا روابط دينية ولا محلية فى هذه الدائرة . وكثيرا ماوقف مكرم عبيد يخطب مستعينا كعادته بآيات من القرآن الكريم او نصوص من الاحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن اهم مايلفت النظر ان الوفد كان يواجهه اى اثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء كانت تمثل موقفا سياسيا لحزب معاد له او تمثل موقفا فرديا من احد المرشحين او الكتاب او غيرهم او اثاره عصبية فى اية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها فى القضية السياسية الاساسية ، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة . وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط ، فى مواجهة اى اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة ، فاصبحوا يفسرونها على انها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط (٤٧) .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى ، انتخب ريسا واصف رئيسا له . وتحدث فى أول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا «انى ارى عاملا آخر اثر فى تجديد ثقتكم بى - اودهم القضاء على هذه الحركة الاثيمة التى كانت ترمى الى انتصام وحدة الامة .. » ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلانى الدولى الذى انعقد فى برلين فى صيف ١٩٢٨ . وان وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبية الامم تتهمها بتغاضبها عن الدفاع عن الاقليات فى بعض البلاد . وقال «كنا فخورين ،

مقتبطين نرفع رؤوسنا باسمين فرحين لما وصلنا اليه نحن الشرفيين الذين يقال عنهم انهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان ... » (٤٨) .

حصولية النشاط الانتخابي :

كانت هذه تقريبا حصولية مافرفته المعارك الانتخابية الاربعة التي حدثت في العشرينات من اناره لتفرقة الدينية . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات الخامسة التي اجرتها حكومة اسماعيل صدقي في يونية ١٩٣١ . وقد شكل صدقي وزارته في ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوفد ، ومالبث ان النى دستور ١٩٢٣ واصدر دستورا جديدا عرف باسمه ، يفسح لسلطات الملك على حساب البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد . والف حزبا باسم حزب الشعب . وايد الاحرار الدستوريون حكومة صدقي في البداية ثم ارتدوا عنها منضمين الى الوفد في مقاومتها . فلما اعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الامة لمقاطعتها وقاطعها الاحرار الدستوريون . فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جدية . ثم جرت الانتخابات السادسة في مايو ١٩٣٦ . بعد اعادة العمل بدستور ١٩٢٣ ، وكانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولقت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع الراى العام المصرى .

وقد سبقت الاشارة الى ما اثير من تفرقة دينية في الانتخابات والملايسات التاريخية التى اثير فيها هذا الامر وحجم الاثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها . كما اشر الى صلة التفرقة الدينية بالمعاداة للحركة الوطنية من جهة الموقف السياسى ، والى صلتها بوجود العصبية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامعة السياسية الدينية . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : -

اولا : من اهم ملاحظه عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات ١٩٢٩ ، قوله ان جميع المرشحين الذين استخذموا سلاح التعصب الدينى كانوا خصوما للمرشحين الوفديين ، وأنه لم يسمع عن مرشح وفدى لجأ الى هذا السلاح . وفسر ذلك بان الوفديين يعتمدون على المبادئ الوطنية السياسية وحدها في ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين خصومه بالعصبية أحيانا ، وبالتعصب الدينى أحيانا أخرى . ولكن رغم ذلك فان النخبين المصريين يعلمون أن البرلمان للمصريين جميعا ، ولذلك لا يعبأون بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين «ويتجرون بالتعصب الذميم» وأن الحقيقة أن فصل المصريين بين الشعور الوطنى والشعور الدينى قد بلغ مبلغا يغطيهم عليه «بعض الأمم الأوروبية التى لا تزال الأحزاب فيها معروفة باسم المذهب الدينى او الكنيسة» .

واذا كان الاحرار الدستوريون قد اتهموا الوفد بسيطرة القبط عليه واستبدادهم باختيار مرشحيه في الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول ان من

نجح من القبط في الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعا ، ولم تكن هذه النسبة لتزيد عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط . وقال انه لا ينبغي الحديث عن النسب ، وان السجن والمناقب والقتل في غمار الحركة الوطنية ، لم يعرف نسبيا بين قبط ومسلمين ، وان من القبط من هم اقرب الى الاسلام من الطفاة المناقبين من الاحرار الدستوريين (٤٩) .

ثانيا : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات ان لم يرم مرشح وفدى بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية في دائرته ، وحتى من لم يتمثل منهم فترة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا ، لم يستطع استخدام هذا السلاح ، لانه كان ضد سياسة الوفد بما لا يستطيع الحزب ان يتغاضى عنه ، ولأن اي مرشح وفدى لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسي وجماعي اسامه الانتماء السامي وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط . ولكنه كان ضد ان تستعمل لصالحه او لصالح احد من رجاله ، وهو لم يكن في حاجة اليها بشكل عام . كما كان التكوين المصري الجامع لحزب الوفد عاصما له من ان يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الامر اذا اضطروهم ضعف مركزهم الى استغلاله . وعلى اي حال ، فتكاد تكون حالات بادرة جدا ، تلك التي لجأ فيها مرشح من الوفد الى استغلال العامل الديني . ومما امكن معرفته عن بعض هذه الحالات ، ما حدث في دائرة قنا الانتخابية في ١٩٥٠ بين بس احمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الاشراف هناك وبين مكرم عبيد الذي نان خرج على الوفد . وكان بس احمد واخوه ضد الوفد ومكرم في جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله بس احمد . وكان للعصبة العائلية اثرها في هذه الحالة .

والملاحظ ان الوفد جرى احيانا على ان يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية او الاقليمية ، وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء للمرشحين يؤكد الطابع الوطني العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة الى نيابة ويسا واصف عن دائرة لاثريته بها صله اقليمية وليس فيها قبطي عداه . وفي انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم في دائرة المرافة ، ويقال ان سعدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسي الوطني الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبة العائلية في بلد اسرة الشيخ المرافى . واعتاد الوفد ان يرشح في دائرة الدلتجات بالبحيرة غالى ابراهيم ، وهو ليس من اهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح في الانتخابات .

ثالثا : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد أنه او ان احد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التقاط شواهد تدل على ذلك الا شاهدين فقط . اولهما هجوم وجهه الاحرار الدستوريون الى الوفديين في صحيفة

«السياسة» في أول أكتوبر ١٩٢٢ : ذكروا فيه ان بعض الوفدين اتخذ الدين وسيلة في الانتخابات ونسوا اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلا على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد في ميت غمر . ولم تذكر مثلا غيره ولا أوضحت وسيلته في استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد انثنى الذي امكن التقاطه ، هو احاديث توفيق حنين في صحيفة «مصر» عن اسباب سقوطه في انتخابات ١٩٢٩ امام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد في اليوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بنأيده فكرة التمثيل النسبي للأقليات (٥٠) ، وقاد في بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة في صحيفة «مصر» حول ما أسماه اضطهاد القبط في وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها ، وكان توفيق حنين دائم الاثارة حول هذا الأمر . مفرطاً في حساسيته الى حد اساءة التأويل بشأن اية بادرة أو اشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيما وقع على قبطي . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ في دائرة الشواشنة بالقيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخى حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلاً للدائرة في مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حكي توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلاً ، ان كان هناك أربعة عناصر تؤثر في الانتخابات ، الأول ان كان خصمه مرشح الوفد ، وأنه هو رشح نفسه على مبادئ الوفد ، والثاني ان خصمه كان مرشحاً في ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح في المرات الثلاث السابقة وكان أخا لوكيل حزب الوفد ، والثالث ان خصمه كان من زعماء العريان ومشايخهم في دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع ان كان خصمه مسلماً وهو قبطي . وذكر ان لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول ، فكلاهما وفدى ، كما كان الأمر الثاني عندهم . وأقرباً له لا لخصمه الذي لم يفد الدائرة في أى من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسين متوازيين بالنسبة للأمر الثالث لان من قبائل الأعراب من أيد توفيقاً ضد الباسل . أما الأمر الرابع فقد كان له تأثير هام . وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشوراً يؤكد ان ثراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر ان خصمه استغل الدين استفلا واسعا أثر في «الطبعة الجاهلة وهي الاكثرية المطلقة من الاهالي» ، وأنه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشوراً كان له وقع المؤثر . وقد كتب أنصار توفيق حنين منشوراً ضد الشيخ شكوكا فيه في صديق اقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا «ان العامة وهي لا تقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظرى من المبادئ يكفي أن ينطبخ في ذهنها أن بعض رجال الدين أفشى بتفضيل المسلم على المسيحي وأن من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبح زوجته طالقاً ...» .

ولكن الكاتب يقول « اعترف ان هذا العامل لم يكن وحده كافيا لاستاقطى ... » ثم يضيف عنصرا خامسا الى العناصر الاربعة السابقة ، « وهذا العامل هو بلا نزاع الذى سبب سقوطى ... » وهو ان منافسه كان مرشح الوفد ، وان الوفد انتصر له وايده ضد توفيق حنين وارسل احد اعضائه البارزين حمدي سيف النصر صاحب النفوذ الكبير بالقيوم لمناصرة عبد الستار الباسل ، بالاجتماعات والمآدب والخطب ، ويضيف ان خصمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمه القرى يعتبرونه صاحب العزوة قايدوه (٥١) .

والظاهر ان لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب انه وخصمه تساوا في الوفدية ، وقد كان من المعروف ان بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه « على المبادئ الوفدية » دون ان يرشحه الوفد ويشر التزام برأى الحزب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء ان كان له في الدائرة مرشحين ضدهم . وقد اوضح العقاد هذه النقطة في احدى مقالاته تعليقا على ذات الانتخابات (٥٢) . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد احد اقارب الوفد ، ان كان الامر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

ومما ينبغي التنويه عنه ، انه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتسكها بحماية المصالح الاجنبية وحماية الاقليات في مصر ، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد ان ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبي عند اعداد الدستور ، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية ، ان لم يؤت هذا التحفظ ماعقدوه عليه من آمال بالنسبة لاثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفرق وعوامله .

لذلك اعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ في مشروع المعاهدة الذى اعده محمد محمود وهندرسون في صيف ١٩٢٩ . وصيخ التنازل في صورة مذكرة بريطانية توجه الى رئيس وزراء مصر تنص على : « ارجو ان اثبت هنا انه لم ير محل للاشارة في المقترحات الى حماية الاقليات التى ورد ذكرها في تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على انه من المسلم به ان هذه المسألة تكون في المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها » (٥٣) .

نتائج الانتخابات البرلمانية :

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات في كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التى عمل فيها بدستور ١٩٢٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرة ، جرى اولها في يناير ١٩٢٤ وعاشرها في يناير ١٩٥٠ (ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدق سنة

١٩٣١) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابية وتعيينا . اذ كان ثلاثة اخماسه بالانتخاب وخمسه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفى كل خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الاعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الاولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى اتم السنوات العشر . . وكان احد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقا للمستور صدق الذى صدر وقتها .

وقد امكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط فى كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفى كل دائرة انتخابية . على ان المجال لا يتسع لسرد كل هذه التفاصيل ، ويمكن هنا ايضاح الاتجاه العام بالارقام فى حدود مايفيد . فى استخلاص الدلالات العامة (٥٤) .

اولا : فى الانتخابات الاولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الاحرار ستة اعضاء ومن الحزب الوطنى اربعة . وكان عدد القبط فى المجلس ١٦ عضوا (بنسبة ٨٪ تقريبا) وكلهم من الوفديين . وفى الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط فى المجلس ١٥ عضوا . وفى الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضا ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الاحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط فى المجلس ١٧ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، اصبح العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٥ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧) ، نجح من الوفد ٢١٢ عضوا ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٣ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الاحرار ، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٣ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١ ، التى تمت طبقا للمستور اسماعيل صدقى ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضوا ، وقد قاطعها الوفديون والاحرار ، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى انشأه صدقى والحزب الوطنى . وكان عدد القبط فى المجلس اربعة فقط (بنسبة ٢٪ تقريبا) .

وفى الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التى تمت بعد اصادة دستور ١٩٢٣ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٢ (ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهى دوائر سيناء والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط فى المجلس ٢٠ عضوا (بنسبة ٨٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات سابعة سنة ١٩٣٨ . كان العدد الكلي لاعضاء مجلس النواب ٢٦٤ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٣٧) وكان قد انشق احمد ماهر والنقراشي وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدي وتحالفوا مع الاحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الاحرار والسعديين ١٩٤ . ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطني ٤ . ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عدد القبط في المجلس ٦ اعضاء فقط (بنسبة ٢.٣٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلي ٢٦٤ ايضا . وحصل فيها الوفد على اغلبيه كبيره ، وقاطعها الاحرار والسعديون . وكان عدد القبط في المجلس ٢٧ عضوا (بنسبة ١٠.٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلي ٢٦٤ ايضا . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفديه وتحالفوا مع الاحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من السعديين ١٢٥ عضوا ، ومن الاحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطني ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط في المجلس ١٢ عضوا (بنسبة ٤.٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلي لاعضاء مجلس النواب ٣١٩ . بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧) . نجح من الوفديين ٢٢٨ عضوا ، ومن السعديين ٢٨ ، ومن الاحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطني ٦ ، ومن الحزب الاشتراكي عضوا واحد ، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٠ اعضاء (بنسبة ٣٪ تقريبا) .

ويلاحظ ان الانتخابات التي كان يحصل فيها الوفد على الاغلبية (باستثناء الانتخابات الاخير) كانت هي التي يصل فيها عدد القبط اكثر ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ١٠.٥٪ والعكس بالعكس فحيث يقطع الوفد الانتخابات او لاظهر فيها بغالبية يصل عدد القبط في مجلس النواب تتراوح بين ٢.٥٪ و ٤.٥٪ . والملاحظ ايضا ان عدد القبط في مجلس النواب « السعدي - الحر الدستوري » سنة ١٩٣٨ كان ٦ اعضاء ، وفي مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفي مجلس النواب التالي الذي شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والاحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم انه قمة النفوذ القبطي في الوفد وان ثمة تجمعا قبطيا يسيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد الى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، اما انخفاض عدد القبط في مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٥٠ فله اسباب يمكن الحديث عنها في مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجبى أن عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحمار كما تنبأت الاجيشيان حازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التذبذب في عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا ، انما كان مرتبطا بالحركة السيمسية الديمقراطية وما يعترها من تضاعف وانخفاض .

ثانيا : مجالس النواب الثلاثة الاولى ، كان العدد الكلى للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط عن دائرتى شبرا/الأزبكية . وفى المجلس الرابع كان العدد الكلى عن القاهرة ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والأزبكية والموسكى (وتنازل مكرم عبيد عن الموسكى مكتفيا بانتخابه فى قنا وانتخب بذلته على حسين باشا) . وفى المجلس الخامس (برلمان صدقى) كان العدد الكلى عن القاهرة ١٠ اعضاء منهم قبطى واحد . وفى المجلس السادس كان العدد الكلى ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والأزبكية . وفى المجلس السابع كان العدد الكلى ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفى المجلس الثامن كان العدد الكلى عشرة منهم اثنين عن اللبان والمطارين ، ولم ينتخب قبطى واحد بالاسكندرية فى المجلس الخامس والسابع والتاسع (٥) .

وفى مديريات الوجه البحرى ، كان العدد الكلى فى المجالس الثلاثة الاولى ١٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط فى المجلس الاول وثلاثة فى المجلس الثانى ، وسبعة فى المجلس الثالث . وفى الرابع كان العدد الكلى ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفى الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيهم قبطى واحد . وفى السادس كان العدد الكلى ١٠٩ منهم اربعة من القبط . وفى المجلس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط فى المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبطى واحد فى المجلسين السابع والتاسع .

وفى مديريات الوجه القبلى ، كان العدد الكلى للاعضاء فى المجالس الثلاثة الاولى ٨٩ عضوا ، منهم ٩ من القبط فى المجلسين الاول والثانى و ٨ فى المجلس الثالث . وفى المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلى ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفى الخامس (صدقى) كان العدد الكلى ١٢٣ منهم ٣ من القبط . وفى المجلسين السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١١٠ ، منهم ٣ من القبط فى المجلس السابع ، و ١٦ فى المجلس الثامن و ٩ فى المجلس التاسع .

(٥) يلاحظ فى هذا البيان وما يتلوه ، أن الإشارة الى عدم انتخاب قبطى فى أى انتخاب أو فى أية منطقة ، لا يعنى أن رشح القباط وفشلوا . بما قد يفيد حزما على اسقاطهم . وقد يكون السبب أن لم يرشح منهم أحد أو رشح قليلون غير ذوى نفوذ سياسى فى هذه الحالات . وما قصدت الإشارة اليه هنا أن البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين فى الانتخابات ، وليس من كشوف المرشحين ، والدلائل تبين هذا فى نطاق هذا الملاحظ وحده .

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرها . ومن المعروف أن الانتخابات في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسى وحده في الأساس دون دخول العصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . ولى القاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلى ثم الوجه البحرى كما يظهر أن لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحرى إلا في الانتخابات التى انتصر فيها الوفد . أما الانتخابات التى انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطى فيها دائرة واحدة بالوجه البحرى . والسبب فيما يظهر : أن الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط الى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء إلا في الوجه القبلى .

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة ، أن كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتحكم فيها العصبية العائلية ، وبعض هذه الدوائر كان مغلقا على قبط وفدين أو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مغلقة على القبط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، إنما بمعنى أنها مغلقة على ذوى النفوذ العائلى والمالى وهم في هذه الدائرة أسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من أنه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوى النفوذ العائلى والمالى أيضا إذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وفقا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لذوى العصبية من المسلمين ، ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق أساسا بالعزوة والجاه لا بالدين وأن أمكن أن يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابى في هذه الحالة . وقد سبقت الإشارة الى للسياسة التى عمل الوفد على اتباعها أحيانا في ترشيحاته ، وهى أن يرشح من رجاله أشخاصا في غير موطنهم أو عصبياتهم .

ويلاحظ في غير الدوائر التى تكون فيها العصبية العائلية والملكية الزراعية الكبيرة عاملا فعلا ، أنه يندر أن توجد دائرة مغلقة في تمثيلها على القبط ، إنما كان يتداولها نائبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى إلا عدد محدود جدا من دوائر الوجه القبلى كانت وفقا على أشخاص بعينهم ، وحتى هذه — كما سبق البيان — كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوى العصبية المنتمين الى حزب معين . أما غير هذه الدوائر فقد كانت تتداول بغير أن يمكن وضع قاعدة أو رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الدينى للمرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من المعلوم أنه كان يتكون من (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هى أساسا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال .

وفي سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط اضيف اليهم اثنان في انتخابات فرعية جرت في ١٩٢٦ ونقص واحد في انتخابات اخرى جرت في ١٩٢٨ (بنسبة ٨٥٪ تقريبا من المنتخبين) . والمعيّنون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بنتشوتو وغيرهما (بنسبة ١٨٥٪ تقريبا من المعينين) .

وفي سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) كان العدد الكلى للاعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط (بنسبة ١٢٥٪ تقريبا) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وادوارد قصري وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ١٣٥٪ تقريبا) .

وفي مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) . وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم اضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان) منهم ١١ قبطي (بنسبة ١٠٢٥٪) . وعدد المعينين ٥٩ (بالاضافة التي جرت سنة ١٩٣٨ ليرفع عدد المعينين الى نسبة ٢ : ٣ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وانطون الجميل (بنسبة ١٧٪ تقريبا من المعينين) .

وبلاحظ ان دائرة بولاقي ، احدى الدوائر الاربع في محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم في ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز ميرهم في افسطس ١٩٢٦ ، وبقي ميرهم ممثلا لهذه الدائرة (عن الوفد) وجدد انتخابه لها في ١٩٣٦ حتى توفي في نوفمبر ١٩٤٥ . وفي دائرة العطارين احدى دائرتي الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبه باشا في ١٩٢٤ ثم انتخب بدلا عنه ابراهيم مسيد احمد في مايو ١٩٣٠ . (في التجديد النصفى) ، وانتخب في هذا التجديد فهمي حنا وصفا عن دائرة اللبان . وفي العياط بالجيزة أُنْتُخِبَ في ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم في سبتمبر ١٩٢٦ . وفي ديروط ياسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله في ١٩٢٦ سيد قرشى . وبالنسبة للمعينين في مجلس ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسين محل يوسف سابا عند وفاته في ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته في ١٩٣٠ ، وحسين رشدي محل اقلاد يوس برزى الذي توفي في ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسين رشدي عند وفاته في ١٩٢٨ ابراهيم فهمي .

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) انتخب منقريوس نصر محل محمود أبو النصر في مارس ١٩٣٣ (عن المثوية) ، وعين محمد نجيب الغرابي محل أمين غالي عند وفاته ، وأحمد زيور محل بشاي

جرجس عند إعلان تعيينه . وانتخب شهدي بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا . وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادي ولاحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب أمين احمد سعيد في بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلي ثم احمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته . وانتخب وزق اخنوخ محل عبد الكريم احمد علوي في ١٩٤٢ . وانتخب شفيق سيدهم الياس محل سيد محمد خشبه في ١٩٢٨ ، ثم انتخب بابل الاخير توفيق دوس في ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس اخنوخ فانوس في ١٩٤٦ ، واحمد حميد ابو ستيت محل بطرس خليل بطرس في الينا . وعين حسن حسني الزيدى محل وهيب دوس في ١٩٤٢ ثم اعيد وهيب دوس في ١٩٤٤ . . وهكذا .

ومن هذا يظهر ان لم يكن في الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبلى او على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجزى في الأساس صدوراً عن السياسة الحزبية ونزكية الحزب القوي او الخويب الحاكم لانصاره في الانتخابات او التعيين وذلك في العضويات الشامة ، ولا يلاحظ للطائفية في هذا الشأن اثر ملموس .

المراجع

- (١) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ - والصفحة الأخرى .
- (٢) نقلا عن الأهرام ١٣ يونيو ، وصحيفة النظام ١٤ يونيو ١٩٢٢ .
- (٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ يونيو ١٩٢٢ .
- (٤) صحيفة الوطن ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٥) صحيفة الأخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ ، صحيفة واتس النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .
- (٦) صحيفة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .
- (٧) صحيفة الكشكول ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (٨) صحيفة مصر ٢٠ يونيو ١٩٢٣ .
- (٩) صحيفة الكشكول ١١ ، ٢٥ فبراير ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ يونيو ١٩٢٣ .
- (١١) صحيفة الكشكول ٦ يوليو ١٩٢٣ .
- (١٢) صحيفة الكشكول ١٣ يوليو ، ٣١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ يوليو ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٥) صحيفة مصر أول يونيو ١٩٢٣ .
- (١٦) صحيفة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٧) صحيفة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٨) صحيفة الوطن ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٩) صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (٢٠) صحيفة مصر ١١ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢١) مجموعة خطب مسند باشا زغلول الحديثة من ١٢ - ١٤ ، صنف يوم ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣
- (٢٢) صحيفة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) صحيفة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .

- (٢٤) دستور ٢٣ بين القصر والرفد • طارق الشيرى • مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩ •
- (٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ نوفمبر ١٩٢٩ •
- (٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ ديسمبر ١٩٢٩ • صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ نوفمبر ١٩٢٩ •
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ نوفمبر ١٩٢٩ •
- (٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٣٤) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يناير ١٩٣٠ •
- (٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ يناير ١٩٣٠ •
- (٣٦) صحيفة السياسة ١٧ نوفمبر ١٩٢٩ ، ٢٦ يناير ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ فبراير ١٩٣٠ •
- (٣٧) صحيفة مصر ١٤ مارس ١٩٣٠ •
- (٣٨) صحيفة السياسة ٩ فبراير ١٩٣٠ •
- (٣٩) صحيفة السياسة ١٢ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤٠) نص الاستقالة من صحيفة مصر ١٩ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤١) صحيفة مصر ٢٢ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤٢) صحيفة السياسة ١٩ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤٣) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٢٩ •
- (٤٤) صحيفة مصر ٤ أكتوبر ، ٥ ديسمبر ، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤٥) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ١٩٣٠ •
- (٤٦) صحيفة مصر ٣٠ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٤٧) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ •
- (٤٨) مضبطة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ يناير ١٩٣٠ •
- (٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ مايو ١٩٢٢ •
- (٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٩ ، ٣ يناير ١٩٣٠ •
- (٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ •
- (٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ • مجموعة وثائق رسمية من ٣٤٠ •
- (٥٤) مضابط مجالس النواب ، مضابط مجالس الشيوخ في بداية كل فصل ليابى •

ابجھاز الإءءارى

الجهاز الادارى

يعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلدا قديما . وقدر من صعوبه التجديد ينجم عن كونها بلدا ذا تقاليد ، وبتمايش القديم والجديد فيها ويتصارعان ازمانا . والبنى لا يجد امامه ارضا فضاء ، انما يجد ابنية تستخدم واطلالا مهدمة وآثارا تحفظ ، ومشكلته لا ان يبنى فقط ، ولكن ان يختار بين انماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وان يلائم ويزاوج بين ارث الماضى والحول المفترضة لمتطلباته المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم ان نهم ماضيا عريقا . لقد نشأت اجهزة الدولة والادارة العامة فى مصر من آلاف السنين ، يطورها دولة مركزية موحدة ، ويظهر بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير المعصور القديمة . واعتبرت بيروقراطيتها اصلا تاريخيا لا تلاها من نظم فى كثير من البلاد الاخرى ، وحققت تنظيما عالى الكفاية فى الزراعة ورى الاراضى وبناء الجيش ، فاكتمست الوظيفه العامة فى مصر هيبة واحتراما . ولكن هذا التنظيم الادارى كان يقوم فى العصرين القديم والوسيط على الاساس الشخصى ، الذى يتلاءم مع نظام سياسى يقوم على حكم الفرد المطلق . وان جهاز الحكم فى تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التى تضع نظاما اداريا وتستخدم طاقما من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها . وانسلطة التقليدية تصوغ نظاما سياسيا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دوونيا له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشؤونه وبين ملك الدولة وشؤونها ، ولا يظهر انفارق مثلا بين دخل الارض الزراعية (وسيلة الانتاج الاساسية) كربع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم ، وايرادات الحكومة مندمجة فى دخل الحاكم ، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصى ، وتختلط ملكيته بالمال العام ، وتختلط علاقته بالحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتفرع عن ذلك ان النظام الادارى الذى يوجد هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ،

وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتحدد مستويات التنظيم الإداري وتشعب على أساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والمرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتنقسم بانقطاع تلك العلاقات . والمرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسئوليته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقى والجزاء يحدث في صورة العطاء أو المنع بالآريحية أو الغضب (١) .

لاحظ ماكس فيبر أن طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التي تخدمها . لذلك فهو لا يفرق بين النظام الإداري الذي يعتمد على السلطة التقليدية . وبين النظام الإداري الذي يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، أي البيروقراطية الحديثة . إذ يقسم العمل الإداري العام إلى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيمًا هرميًا يخضع للإشراف من الأعلى على الأدنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسؤوليات العاملين وواجباتهم وحقوقهم ، يحدد كل ذلك في صورة قوانين وقرارات وتنظيمات إدارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب ، لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم ، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل في عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن عينه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الأدنى والراتب الأقل إلى المركز الأعلى والراتب الأكبر ، وبهذا كله ينفصل العمل الوظيفي عن مجال النشاط الشخصي والفردى للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تنفصل أدوات العمل من جهة منشأته وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فإن التنظيم الإداري الحديث يحقق مبدأ التخصص في الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية ، ويبارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفًا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الأشخاص . وينجح هذا التنظيم في تحقيق أهدافه بقدر ما يجرى العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية ، ويقدر ما يضيق من أثر العناصر غير العقلانية وغير القابلة للتقدير . ويقدر ما ينجح في ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون ، ويقدر ما يحقق نمطًا من الممارسة الرشيدة يتعارض تمامًا مع حرية المشيئة الفردية والإرادة الذاتية .

ومن الواضح أن هذا التنظيم الإداري هو نتاج تطور اجتماعي واقتصادي

وسياسي . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدي وفكرة النشاط الموضوعي المجرد عن ذوات الأشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال بظهور السوق والانتاج السلمي الذي يبدو فيه النشاط الاقتصادي صادرا عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الإداري الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص في الانتاج . ومن جهة ثانية فان هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية . يقوم على اساس تجريد السلطة من اشخاص الحاكمين واعتناق مبدأ المساواة امام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالاشخاص ورفض فكرة ممارسة العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستوري بهذا الوضع ، قد ادى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذي ينظم علاقات اجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالافراد : وبين القانون الخاص الذي ينظم علاقات الافراد بعضهم ببعض ، اذا كان ذلك فان ما يتوازي مع هذا التمييز ما يؤدي اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه في حياته الخاصة .

النظام القديم :

كان نظام الادارة القديم في مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية سابقة على التطور الرأسمالي المصري ، او بعبارة اعم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالي العالمي ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها الى اينانهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نظام التوريت الخاص بالملكية ، ولكن من خلال نقل خبراتهم ومهاراتهم الى ابنائهم ، وتدريبهم على العمل ذاته الذي يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية في تولي العمل ، وذلك مما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين في الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسي يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية . ثم جاء عصر محمد علي وارسلت البعثات الى اوروبا لتلقي العلوم الحديثة ، وانشئت المدارس غير الدينية ، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة في فروع التخصص المختلفة ، وبهذا وضعت البنات الاولى لبناء جهاز الادارة الحديث في مصر . ولكن النظام الاجتماعي والسياسي في عهد محمد علي ومن تلاه من الولاة لم يكن يمكن من اتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة ، لان النظام الرأسمالي لم يكن قد اتخذ سبيله بعد ، ولأن طبيعة السلطة التي يخدمها هذا الجهاز كانت تعتمد على الحكم الفردي ، وتمارس من خلال نظام شخصي انتقل اليها من انقاض التاريخ . فكان « الميرى » يعنى دومين الحاكم كما يعنى دومين الدولة في ذات الوقت . على انه مع نهاية حكم اسماعيل وتغلغل النفوذ

الراسمالى الاوروبى ، ومع بدايات الثورة البرمايه . والمطالبه بالدستور ، نشأ نظام الوزارة ثم تطور . ومع الاحتلال البريطانى اعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الاوروبى وساعد على ذلك التقييد النسبى لسلطة الخديو ونصفيه الدومين السخفى له (املك الدائرة السنه) ، ووضع نظام للميزانية إنصافا للدولة ، مع وضع نظام للتوظيف ايا كانت جسارة ديمونه ، فقد كان بالأقل ينظم شروط التعيين فى الوظائف بالمؤهل والكفايه ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك (٣) .

ولا شك أن الانجليز قد أدخلوا على الإدارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وغلب الانحلال وضع انورد دفين تغيرا لان اساسا من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ، الذى تم بعد ذلك على ايدى كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الإدارات والمصالح وتقرير قدر من الأسس الموضوعية فى ممارسة انتشاط الإدارى وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطانى لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر (٤) أن كثيرا من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على ان الانجليز لم يصنعوا الكثير فى تطوير كفاءة النظام المصرى ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشيد على الإدارة المصرية مثل ما ادخلت فى الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم احتلال الانجليز لهند وعدم احتلالهم مصر الا بعد نمو موجة العداء للاستعمار ، والى تنافس الدول الاوروبية على مصر ، والى ان مصالح بريطانيا الاقتصادية فى الهند تفوق مصالحها تلك فى مصر . لذلك يلاحظ أن الإداريين الانجليز لم يتوغلوا الى اقاليم مصر وقراها كما فعلوا فى الهند ، واقتصروا فى مصر على الحكومة المركزية . ولم يزد عددهم فى ١٨٩١ عن ٣٩ موظفا . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بأن الاحتلال الانجليزى قد قهر مصر فى أعقاب ثورة شعبية نالت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه أن يتخذ الحكم الاجبى شكلا سافرا ، فضلا عن تنافس الدول الاوروبية على مصر الذى عاق بريطانيا ان تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك أثر الانجليز ان يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز اصحاب السلطة الفعلية التى تمارس « بالنصالح » من خلال المستشارين المنتشرين فى الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوى ، رغم الخلافات الثانوية التى كانت تظهر احيانا . وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السينائى حماية لأسلوب الحكم الفردى ، لذلك وقف الانجليز دائما فى وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطى السياسى ذا أثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . فضلا عن ذلك فإن الازدواج فى السلطة قد وزع ولاء الإدارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية ، بما يخل بأى محاولة جديّة للاصلاح الحديث ، وبقي نمط الإدارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد

وضبط ، بقى خادما لسلطة تتردد بين الحكم الفردى المطلق الاخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقى ، وبين نفوذ الاحتلال البريطانى الذى يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعى للإدارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمدنوب السامى المعتمد على جيش الاحتلال . وان توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد فى بناء الأجهزة الإدارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الإدارة عن السلوك الموضوعى غير الشخصى .

مشاكل الانتقال الإجتماعية :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير للامم المتحدة فى ١٩٥١ ، ان مشاكل الإدارة العامة فى البلاد النامية ، هى فى الأساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدى . شبه الانقطاع الى نظام للإدارة يقوم على العقلانية وتحمل المسؤولية ، وهى مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعى الى الاقتصاد الصناعى والتجارى ، ومن نظام المستعمرات الذى يديره الأجانب الى نظام الحكم الوطنى (٥) . والحاصل ان مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . واذا كان نظام الإدارة يرتبط فى تطوره بالنظام الاجتماعى والاقتصادى السائد ، وبنظام الحكم السياسى ، ويتأثر فى تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تنمو فى المجتمع . فان هذه الظاهرة تنبئ فى وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سيطرة أجهزة الإدارة الحكمة المركزية وهيمتها القوية ، وبسبب ما يعرفه التاريخ المصرى من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية ، وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعى والاقتصادى ، وكانت مصدرا فلذا لتكوين الطبقات السائدة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر مودور برجر فى ١٩٥٤ ، ان مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذى وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لاتزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادئ الاخلاقية السائدة فى بلدا ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه (٦) . وان المشاكل الادارية لكثير من البلاد غير الغربية هى نتيجة القيم الاجتماعية المغايرة ، اذ الحاصل ان التنظيم الحديث للإدارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعى ، يساعد على ان يكون ولاء الموظف للجهة الادارية التى يعمل بها وللمفاهيم النظرية التى يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بنى النظام الحديث للإدارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجتمع المصرى كان لا يزال فى مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى القديم وأدى ذلك الى ان بقى عالقا بالجماهيم نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالتربية ،

ومن هذه الجماهير تستمد أجهزة الإدارة رجالها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكرى والاجتماعى الذى تقسوم عليه الإدارة الحديثة ، من حيث ما تتطلبه من الموقف من التزام بالموقف الموضوعى غير الشخصى ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكز الموضوعية التى تلحق بهم دون اوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذى عليه الإدارة الحديثة : وبين النظرة الشخصية السائدة التى تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الاسرية والتروية . وان مايسمى محسوبية او محاباة مما تشكو الإدارة المصرية منه ، يعتبر من المفاصد بالمفاهيم الاخلاقية التى نتجت عن التطور الاجتماعى فى البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقى فى غير تلك البلاد ، لانها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لاتزال تؤثر فى السلوك الاجتماعى عامة بسبب من التنظيم الاقتصادى الاسرى القائم ، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد الى الحد الذى يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى فى بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التى تلائم الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر فى بناء التنظيم الادارى على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاقتصاد وعلو مستوى الكفاءة فى العمل ، لانها لاءت بين التنظيم الادارى وبين البيئة الاجتماعية القائمة ، مما لا يثور معه تباين فى الاخلاقيات التى تسود فى كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القائم الآن والذى يتجلى فى الخلاف الجوهرى ، بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الاساليب غير الشخصية للإدارة الحديثة ، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم فى القرية بالتنظيم التقليدى الذى يجعل القرية - من خلال نظام العمد - خاضعة للامر الكبير والعلاقات الشخصية مع افتقاد أى من أنواع الرقابة السياسية أو القانونية (٢٧) .

اجرى برجر فى فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للإدارة المصرية ، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة فى وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير منهم ٢٤٩ . وكشفت الدراسة عن ان نسبة المولودين فى الريف من افراد العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن ، ونسبة من تربى فى الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، والغالبية الباقية اوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن فى سن الحداثة وظهر ان من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣٫٦٪ ، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪ . ومعنى هذا ان من ينحدرون من اسر ريفية يصلون الى نحو ٤٠٪ تقريبا . ولايكاد يعادل هذه النسبة الا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪ (٨) . وهذا امر طبيعى فى بلد لا تزال الزراعة فيه مصدرا للإنتاج الغالب . ويظهر أيضا ان المولودين

بالريف والمندحرين من اسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الاكبر سنا من موظفي العينة (من ٤٦ - ٥٠ سنة وبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا) عن نسبتهم بين فئة الاصغر سنا (من ٣١ - ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة) . وتقل بين كبار السن نسبة المندحرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن (٩) . ويمكن ان يتصور انه لو اجريت دراسة معادلة في :نعشر الثواني من هذا القرن او في العشرينات لكشفت عن نسبة اكبر من الموظفين ذوى الاصول الريفية . وظهر ايضا اختلاف الانتماءات الاجتماعية الموظفين تفريرا على عدم وجود طابع غالب لاصولهم الاجتماعية مادامت نسبة ذوى الاصول الريفية ، تشابه نسبة من يتحدرون من آباء موظفين . وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة مندمجة يمكن ان تمارس تأثيرا موحدا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية (١٠) . ولا شك ان اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه ان يجعل الجهاز الادارى عرضة للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة ، الآخذة من البيئات الاجتماعية المتباينة فى ففسرة من فترات التغير التاريخي . لذلك فان ولايات الافراد متنوعة ، ترتبط بالعائلة او الاصدقاء او الاقليم او الوطن . ولوحظ ان المهنة تشكل نوعا من الولاء اذ يبلغ من ينتمون الى جماعات مهنية نحو ٦٧,٨٪ بين فئة الاصغر سنا ونحو ٦٣,٧٪ من الاكبر سنا (١١) . ران العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير فى تحديد الانتماء . وقد كان من بين الاسئلة التى وجهت الى الموظفين ، سؤال عما اذا كان من المجدى لمن يريد ان يقضى حاجة من جهة حكومية ، ان يلجأ الى وساطة صديق او قريب للموظف لانجاز طلبه ، ام يكفى ان يتبع الطريق الرسمى . فاجاب ٢٢٪ بـزوم الوساطة . فلما وجه سؤال عما اذا كانت صلة القرابة او الصداقة بين للموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الاقاليم ، اجاب ٧٣٪ بان الموظف يتوقع من رئيسه ان يجيب طلبه ، ٦٠٪ بان الرئيس سيستجيب لهذا الطلب ، ٨١٪ بان الاقارب والاصدقاء يتوقعون من الرئيس احابة الطلب . ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصى كقيمة اجتماعية ، كما يظهر انها قيمة متفيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيب هذا الولاء . واجاب ٨٥٪ بان الموظف يبدأ عادة بانجاز مايلبه صديقه او قريبه منه ويفضله فى الاولوية على الآخرين . ورغم ذلك فان ٥٤,٦٪ قرروا انهم يكرهون فى العمل الحكومى المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب فى المكان المناسب (١٢) . وظهر ايضا ان نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الاكبر سنا وانها قلت بين الفئة الاصغر ، وان الانتماءات التى توزع ولاء الموظف قد اضيف اليها ولايات حديثة تصل بالهنة او بالحزب السياسى (١٣) .

ومن هذا يظهر ما يعلق بنظام الاداره الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية المتبدلة . والمشكلة الاساسية ان هذا النظام يضاغ على اسس موضوعية

حديثة تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة ، وتعارض مع بقاء الولاء مرتبطاً بالأسرة والجماعات المحلية والصغيرة . وهذا هو ما تولدت عنه ظواهر المحسوبية والمحابة التي جاز بالشكوى منها كل من تكلم عن اصلاح الإدارة الحكومية . ويتناد يستحيل حصر ماكتب عن هذه الظواهر . ويمكن لقارئ أى كتاب أو مقال تعرض لهذا الامر أن يصادف الكثير عنها . يذكر الدكتور حافظ حفيفى « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجرى ترفيعات استثنائية ظالمة غالباً عادلة في القليل ، وتعيينات لا موعود لها ، ولا تتوافر شروط الخدمة في أصحابها » (١٤) . ويكتب محمد على علوبة (١٥) عن المحابة والانتقام والعقاب « ولا تزال اوضاعنا الادارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد . . . » . ونقول حسن الجداوى « العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة أو تعيين الموظف أو انجاز أى عمل بأية مصلحة حكومية . كل ذلك يحتاج الى وساطة قريب أو نسب أو شفيع » (١٦) . ويصبح ابراهيم مذكور ومريت غالى « خرجنا على كل ضابط واهدنا كل قاعدة ، واصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا ، والنسب والقرابة مؤهلانا . . . (أن) سيول الرأجين والمستشفعين توارد في المنزل والمكتب . . . فما ان يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصحابه والمحسوبين عليه ، بل وخدامه وحاشيته وفي هذا بلا جدال القضاة المحقق على الكيان الحزبي والنظام السياسى ، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم في هذا قضاء على الحزبية لان المحابة والمحسوبية انما تبلور بلور الشقاق ، وتحمل عوامل العقد والحسد بين ابناء الاسره السياسية الواحد . . » (١٧) .

والخلاصة ان تلك الولاءات الشخصية للمرتبطة بالأسرة أو القرية أو غيرها ، هي مما يفسد الضبط الموضوعى اللازم لتنظيم جهاز الاداره الحكومى، من حيث تكوينه . ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب ان يعرض في هذه الدراسة ، هو ما اذا كان ثمة تفرقة دينية في تكوين الجهاز الحكومى وفي ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة في ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع اسبابها الى ما ترجع اليه اسباب قيام العلاقات الشخصية في بناء جهاز الادارة المصرى مما سبق الإشارة إليه ، أم تنفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها ، اساسها التمييز الطائفي والدينى .

التكوين السياسى :

ومن جهة ثالثة ، يتعين ملاحظة التكوين السياسى للدولة في ظل دستور ١٩٢٢ . واتره في تكوين الجهاز الحكومى . لقد سبق ان اعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطانى على ايدى الخديو والانجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلاً للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لئلا يصبه الكبرية من بين اللوات ذوى الإصول التركيه ، يهيمن الانجليز على نظامه . وعمله وسياسيته

من خلال موظفين انجليز ، منهم السردار في الجيش ، والمفتش العام والادارة الأوروبية في البوليس ، والمستشاران المالى والقضائى في وزارتى المالية والحقانية ، وكبار المهندسين في وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون الى كبار الالك ذوى الاصول المصرية ، وبهذا صار الجهاز الحكومى تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويتكون في مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر الى ان الانجليز كانوا يسيطرون على الجيش والبوليس والمالية والأشغال . وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل (١٨) .

فلما اعد دستور ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من اهم مجالات الصراع بين الملك والأمة في فرض الهيمنة عليها طبقا للدستور . والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التى يفترض ان يشكلها حزب الاغلبية البرلمانية ، ومن الجهاز الادارى . والوزارة تعمل وتنفذ سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الادارى . ويقدر ما يكون لها من سلطان عليه ، بقدر ما يكون لها وللبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستهما . والوزارة البرلمانية اذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان انفرادها بالسيطرة على جهاز الادارة من شأنه ان يقضى منه نفوذ الانجليز والملك . وليست المشكلة « الدستورية » في نفوذ الانجليز الذي لا يعتمد على وضع قانونى ، انما يمارس من خلال موظفين انجليز يمكن من حيث « الشكل » لصاحب السلطة الشرعية ان يخضعهم لاشرافه او يقصمهم كلية . انما المشكلة الدستورية هي في نفوذ الملك باعتباره ذا وجود شرعى داخل المؤسسات الدستورية ، وباعتبار ان الانجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه في ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة . فالمشكلة الدستورية تتمثل في سلطة الملك .

وكان جهد الديمقراطيين في لجنة الدستور وخارجها ، ان يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الادارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها ، سواء في ذلك الادارة المدنية او الجيش او البوليس . ونجحوا في ان يضمنوا الدستور حكما بان الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (٤٨) ، وان توقيعاته في شئون الدولة لا تنفذ الا اذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (٦٠) . وحاولت لجنة الدستور ان تنفذ حكما مؤداه ان اوامر الملك لا تغنى الوزراء « وغيرهم من عمال الدولة » من المسؤولية ، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم في الجهاز الادارى من خارج البرلمان ، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها . كما حاولت ان تغير سلطة الملك في تعيين وعزل الضباط بان تكون « في حدود القانون » ، فحذف الملك تلك العبارة ايضا التى تجعل سلطته على الجيش مستعجلة من البرلمان . واستقام للملك فيما اجراء من تعديلات على مشروع الدستور نوع وجود تميز عن سلطات الدولة الثلاث ، يستطيع به ان ينقل الى الجهاز الحكومى وان يؤثر على السلطات جميعا من خلاله (١٩) .

والحاصل ان السراى لا الخديو او السلطان كانت صاحبة سهم وامر فى تكوين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله ، وكان الهيكل التشريعى الوجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح واوامر ، كان يصل ما بين السراى وبين اتساع هذا الجهاز ومصالحه وهيئاته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور الجديد ان يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لصالحه انما كان يتكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير . وقد استطاع ان يستبقى لنفسه نفوذا كبيرا ، وان ينافر السلطان الجديد للوزارة - البرلمانية ، بالنسبة للوظائف العليا وخاصة فيما يتعلق بالامن والادارة كالمحافظين ومديرى الاقاليم ، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية . ويمكن هنا ذكر تطبيق برجر من ان مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية قوية سواء كانت اجنبية او وطنية ، وانه حتى فى ظل العمل بدستور ١٩٢٣ لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين ، وان الملك كان يلعب دورا ذا تأثير مفسد على الادارة المصرية (٢٠) .

ويضاف الى ذلك ان التطور السياسى والصراعات السياسية طاول الثلاثين عاما التى عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية بقيادة الوفد من البقاء فى الحكم فترة تستطيل وتستقر ، الى الحد الذى يمكنها من دعم نفوذها باجهزة الدولة واعادة صياغتها على وفق نظرتها وامهاتها . كانت اول حكومات الوفد فى يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة اشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤلفا مع الاحرار الدستوريين من يونية ١٩٢٦ الى يونية ١٩٢٨ فى ظل وزارات عدلى يكن ثم عبد الخالق ثروت ثم مصطفى النحاس . ثم تولاها وحده من يناير الى يونية ١٩٣٠ ، ثم من مايو ١٩٣٦ الى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ الى اكتوبر ١٩٤٤ ، ثم كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢ . بمعنى انه خلال ثلاثين سنة تولى الوفد وحده الوزارة مددا تقبل عن سبع سنين (٨٣ شهر تقريبا) . يضاف اليها عامان شارك فيها الاحرار فى الحكم . ومن هذه الفترات مدة لم تزد عن عشرة اشهر ومنها مدة لم تزد عن ستة . وخلال هذه الاعوام الثلاثين وقفت الحياة الثيائية مدة حكم الاحرار من يونية ١٩٢٨ الى اكتوبر ١٩٢٩ ، والثى دستور ١٩٢٣ مدة حكم اسماعيل صدقى ولم يعد الا فى ١٩٣٥ . ومع فترات انعمل بدستور ٢٣ ونفاذه ، وبسبب هذا النفاذ نفسه واحتمام الصراع السياسى من خلال مؤسساته ، اكتسب الجهاز الحكومى اهمية خاصة ، سيما اجهزة البوليس والادارة والامن ، وذلك بقدر تأثير هذه الاجهزة فى عمليات الانتخابات . وشاع استقلال جهاز الادارة بواسطة الملك واحزاب الاقلية فى تزيف الانتخابات او التأثير على الناخبين . فكانت السيطرة على اجهزة الحكومة لتكسب اهمية خاصة من هذه الناحية ، بتعيين رجال الملك ومن يواليه فى الوظائف الكبيرة .

ويمكن أن يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوعدية أن تصنع في إعادة صياغة جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصر مدد توليها الوزارة ، وإلى ما كان يلابس توليها إياها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى رأسها المسألة الوطنية ، فضلا عما كان يقوم في طريقها من عقبات يلقبها في طريقها الملك ورجاله والاحزاب المخاصمة لها ، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك أن في فترات ابتعاد الوفد من الحكم كان الملك وحكومات الاقلية تعمل على التخلص مما يكون الوفد قد اجراه من اصلاحات ، واجهاض ما عسى أن يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة في فصل لاحق الى مثل لذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد في ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية في المشاركة في اختيار موظفي الديوان الملكي ، فقد استرد الملك سلطته المنفردة في هذا الشأن بقانون اصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور في ١٩٢٥ . ويلاحظ أنه في فترات ابتعاد الوفد ، كان الملك وحكومات الاقلية تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعي بما يربط أجهزة الحكومة بالسراي بما تضمنه من قوانين ، قوانين تعيين المديرين الصادر في ١٩٣٠ . ومما له دلالة هنا أن بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت متبعة ترجع الى الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، أي الى وقت لم يعرف النظام السياسي فيه سلطة دستورية مقيدة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتداول الاطراف المتخاصمة للحكم ، أن صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وهنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسي وسلاحا بين الاحزاب المتصارعة . وانعكس ذلك في حركات التعيينات والفصل التي يجريها كل حزب عند تولي الوزارة . وأدى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية وعقبا ، وتنظم الاختصاصات وانواع النشاط . ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد أكثر انضباطا الا في ١٩٥١ (القانون ٢١٠) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومي في ظله حظا سعيلا من إنضبط والرشد . وتمثل ذلك أيضا في حرص الوزارات المختلفة أن تبقى سلطات التوظيف في كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام أن زغبة الحزب الحاكم في تعديل الجهاز الحكومي لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير . ومن المعروف أن الوضع الامثل للجهاز الإداري في ظل النظام الدستوري الحزبي ، هو ما يكفل لهذا الجهاز اوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأثر الا بابعاد تلك السلطات من الوزارات المتغيرة . فكلال الوضع القائم مما يفقد جهاز الإدارة الضمان والاستقرار الكامل للعمل المنتج للتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الاداء . ويذكر لاسي أن الإدارة الحكومية في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعاني الكثير من الاضطراب قبل أن تترك سلطة التوظيف لجبار الموظفين (٢١) . كما أشار محمد علي علوبة الى

هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفشٍ للمجسوبة والاستغلال (٢٢) ووصفها بـرجز بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسى (٢٣) .

وخلاصة ذلك كله ، أن مشاكل تكوين الجهاز الادارى الحكومى فى مصر ، كانت متشابكة ومتعددة ، ترجع الى التطور الحضارى ، والى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، والى التنظيم السياسى وطبيعة تكوين السلطة فى مصر ، فى ضوء انصرعات السياسية التى مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور ١٩٢٣ . وفى هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومى المصرى ، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة .

ومايجب اننحفظ بشأنه فى البداية : أن الوضع الامثل لمثل هذه الدراسة ، أن تبدأ بالأخصاء وأن تعتمد عليه . وهذا أمر لم يتيسر استخراجُه الا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة و رئاسة الديوان الملكى . والأمر الثانى هو فحص الهيكل التشريعى لمعرفة ما اذا كان القانون المصرى يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومى أو بممارسته لعمله . وفى هذا الأمر يمكن الجزم بأن القانون المصرى خلو من أية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ، ولا يلحظ أن قانونا ما قد شرط شرطا يتعلق بالديانة لتولى وظيفة أو الحصول على خدمة . تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثنى من ذلك بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذى أصدره الملك فؤاد فور اعلان استقلال مصر فى ١٩٢٢ ، إذ شرط أن يكون الوصى على الملك القاصر مسلم الديانة . وفيما عدا ذلك فإن كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية فى هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب . والأمر الثالث أنه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل لتفاصيل الاحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتقريب ولحصر ما أعلن بالصحافة أو غيرها من المنابر عن التفرقة . لذلك فقد لزم اختيار فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن بحسب أى من الدلالات أو الظروف السياسية والاجتماعية ، التى يثور فى اطارها الظن بأن امر التفرقة الدينية قد أثر . ومنها مثلا فترة اعداد الدستور وبداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم اجرتها ، مثل فترتى ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتى محمد محمود ومدقى ؟ وفترة المهادنة والقاء الامتيازات فى ١٩٣٦ و ١٩٣٧ . وذلك فضلا عن ١٩٢٨ التى يعلم أن امر التفرقة قد اثر فيها على نحو صريح .

وفى هذه - الفترات يمكن تتبع المسألة عن صحيفة « مصر » القطبية بالذات ، باعتبارها أكثر المنابر حساسية لهذا الأمر واكثرها اطنابا فيه ، وتقريبا عن أى مما سواه ان يحل وجها من وجوه التفرقة الدينية ولو عن طريق غير مباشر .

السوابق :

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر ، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موطئا غير مسلم ، وأن عرف موظفين مسيحيين أو يهودا كجاءك تاجر في بعض الأحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجانب ، وخاصة من الإيطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت أول وزارة ألحقها الوفد برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ ، شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالي للخارجية ومرقص حنا للاشغال ، ثم تلحقها وزارة أحمد زبور الملكية بالتدريج ذاته ، وفيها فوزي المطيعي للمواصلات ويوسف اصلان قطاوى المالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية وعضوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيفة شرف للملكة نازلي) (٢٤) ، وعدلت وزارة زبور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاوى الى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيرا للمالية ، ثم نقل مرقص حنا للخارجية . في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات . ثم أتت وزارة الاحرار الدستوريين برئاسة محمد محمود وفيها من القبط نظمة المطيعي وحده الزراعة ، ثم أعقبتها وزارة عدلي يكن الانتقالية في أكتوبر ١٩٢٨ . وفيها سميكه وحده للزراعة ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخلة المطيعي للخارجية ، وأعقبتها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للحربية ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزاري الخارجية والزراعة (كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية ، وأعقبتها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الاحرار والسعديين المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة (كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا الى ١٢ فضلا عن الرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سابا حبشي للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا ورئيسا) ، ثم وزارتي حسن صبري وحسين سرى على التعاقب وفيهما صليب سامي للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية (١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية . وكامل صدقي للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كامل صدقي المالية ثم استقال في يونيه ١٩٤٣ ،

وخلفه حنا فهمى وبصا وزيرا للوقاية (عدد الوزراء ١٠) ثم صاروا ١٣. وزيرا (الرئيس) . ثم جاءت وزارة أحمد ماهر ثم محمود فهمى النقراشى حسن السعدى والاحرار وحزب الكتلة الذى انشاه مكرم عبيد والحزب الوطنى . وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة (١٢) وزيرا ثم ١٤ ثم ١٣ خلاف الرئيس) . ثم وزارة اسماعيل صدقى وفيها سابا حبشى لوزارتى التجارة والصناعة والتأمين . ثم وزارة النقراشى الثانية ثم وزارة ابراهيم عبد الهادى وفى كل منهما نجيب اسكندر للصحة (كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة حسين سرى الائتلافية وفيها نجيب اسكندر للصحة (١٨ وزيرا عدا الرئيس) ، ثم وزارته المحايدة وفيها صليب سامى . وكان فى وزارة الوفد الاخيرة التى تولت فى يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية (١٧ وزيرا غير الرئيس) ، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم اعتقبتها وزارة على ماهر فى يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامى للزراعة ، ثم وزارة احمد نجيب الهاللى وفيها وزيان قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامى لوزارتى التجارة والصناعة والتأمين وابراهيم نجيب للاشغال .

من هذا الاستقراء السريع لعدد الاقباط وللوزارات التى تقلدها مدة العمل بدستور ١٩٢٣ ، يظهر بشكل عام أن وجد وزيان قبطيان فى نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل الى ٣٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا . واذ تعتبر وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحرية هما وزارات السيادة او الوزارات السياسية ، فقد تولى الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية ، وتولوا الحرية مره واحدة فى عهد عبد الفتاح يحيى . ويلاحظ بشكل عام ايضا ان عدد الوزراء القبط منسوب الى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينات ، وغلب لون الوزارات الفنية على ما يشغلون دون وزارات السيادة . كما يصعب ادراك ان نسبة ثابته كانت تلتزم ، وان ظهر انه اطرء وجود قبطى على الأقل بكل تشكيل وزارى بغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر انه كان يراعى نسبة ما ، وقد جرى فى غالب وزارته على تعيين اثنين (من مجموع ٩ او ١٠ وزراء) ، ويذكر أن سفد زفلول علق على اختياره قبطيين فى وزارته سنة ١٩٢٤ ، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبى للاقباط لأن الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما اسقط من شهداء الثورة ، ولا التزمت نسبة ما فيمن نفي او اعتقل من رجال الوفد . كما يلاحظ ان الوزراء القبط فى حكومات الوفد كثيرا ما تولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

اما بالنسبة للوزارات الملكية او وزارات احزاب الاقلية ، فقد غلب على كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء (بلغ احيانا ٣) وزيرا ، بما يتقن نسبة هذا القبطى الواحد ، على أنه لا يصح افتراض أن هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا (اثنين)

غير مسلمين) ، وشملت وزارة نسيم في ١٩٢٤ قبطيا لوزاتين احدهما الخارجية ، ووزارتي أحمد ماهر والنقراشي وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقي ١٩٤٦ قبطيا لوزاتين ، ووزارة الهلالي في ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات . اما الوزارات التي كان يشغلها القبط في وزارات الملك والاقليات الحزبية ، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات فنية غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، اذ تولى يهودي (غير مسلم) المالية في عهد زيور ، وتولى الحرية قبطي في عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجية والمالية احيانا اقباط في عهود نسيم وأحمد ماهر والنقراشي وغيرهم . ويذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس في مجلة «النارة المصرية» من انه كان يحتفظ للقبطي دائما بوزارة الزراعة ايا كان مؤهله وخبرته (٢٥) ، فان هذا القول يصدق في حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

وثمة ملاحظة عامة أخرى ، هي ان قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث قط ، هي الداخلية (الأمن) والحقانيه والمعارف . وثمة أسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر دفان وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانيه تشرف على القضاء الشرعي . وقيل انه لا يسوغ ان يتولى أى الوزارتين قبطي لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الاسلامي . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا انه ليس لمسلم ان يخشى سيطرة من قبطي على وزارة من هذه الوزارات ، والا لبودل من القبطي بشعور الخشية نفسه (٢٦) . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التفرقة ما اسفر عنه التطور التاريخي منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة في كل من مجالى التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الديني قائمة جنباً الى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقي القضاء الشرعي الى جانب القضاء المدني الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعي على مسائل الاحوال الشخصية والادواق . ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور في ١٩٢٢ ، ان وجود القضاء الشرعي لمسلمين والمجالس المالية لغير المسلمين ، كان من الامور التي يرجى زوالها في المستقبل توحيدا لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن ان تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء في المستقبل . وبالنسبة للتعليم الديني فقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما قام من صراع سياسي حوله . وكان في هذا الازدواج ما يعنى ان بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على اساس ديني، ويترب على ذلك قيام نوع من التمييز الديني بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات . ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الأزهر من التجديد الفكري الى المطالبة بالوظائف، ومحاولات اغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسباً لتأييدهم السياسي لذلك . وكان أهم

مجالات التوظيف لهؤلاء هو القضاء الشرعي وتعليم اللغة العربية ، واندغم بذلك بقاع نوع من مؤسسات الدولة ذي صلة بالدين في مجالى التعليم والقضاء ، ولم يكن الغاء القضاء الشرعى الا فى ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلا عن ذلك ، فالظاهر ان كان المعلمون الاقباط فى مدارس الحكومة لا يرقون الى وظائف نظار المدارس ، وكان هذا فى العشرينات والثلاثينات ترجعا عن التقليد الذى وضعه سعد زغلول ابان توليه وزارة المعارف فى ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط فى تولي النظارة (٢٧) . وقد طالب سلامة موسى ان يلغى هذا التمييز الذى يجعل قدامى المدرسين من الاقباط مرؤوسين لنظار من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين (٢٨) . وفى مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (من كبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس) فى ما يو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتسوب بالتزام نسبة ما من الاقباط فى ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن تراعى نسبة ما فى التعيينات الاولى ، وان النحاس فى ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين اول رئيس قبطى لمجكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله . وقد عرفت من قبل تدخل الملك فى تعيينات وترقيات رجال القضاء . وفى ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمجكمة العليا الشرعية كان اماما للملك ، ورفض الملك اصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو . وتؤكد الوفديون والاحرار ضد الملك فى ذلك ، ووصل الامر الى حد الضدام ، والى اتهام محمود ترمى بالعب فى الذات الملكية لقال كتبه بصحيفة السياسة ضد ترقيات الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة اشهر مع وقف التنفيذ (٢٩) .

أما بالنسبة لوزارتي الداخلية والحربية ، فيلاحظ ان هاتين الوزارتين لما كان يتمتع الملك والانجليز فيهما بنفوذ خاص . وقد نسبت الإشارة الى ما استطاع الملك ان يحققه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وعزلهم باعتباره القائد الأعلى له (٣٠) . والمدبرون والمحاظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة فى اقاليمهم ، وهم يؤوس الجهاز التنفيذي فى كل اقليم ، يشرفون على موظفى الاقاليم وعلى البوليس والعمد والمشايع ، ويسألون عن الامن وتنفيذ القوانين وممارسة اعمال الضبط ، من حيث الاشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الاعمال المنظمة بالقوانين والوائح . وبقيت سلطات المديرين والمحاظين محددة بأوامر عالية صدرت من الخديو فى ٣١ ديسمبر ١٨٨٣ و ١٣ اغسطس ١٨٨٨ . وعندما تولى الوفد الوزارة فى ١٩٢٤ حاول اقصاء بعض المديرين المناوئين له ، فاقام خصومه الدنيا واقبلهم هجوما على ما اسموه بطقيان الاغلبية البرلمانية وديكتاتوريتها . وفور سقوط وزارة الوفد ، اصدر الملك فى عهد زيور مرسوم ٨ فبراير ١٩٢٥ الذى يوجب اشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزراء فى تعيين هؤلاء . ثم اصدر فى عهد صدى ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب اشراك الملك ايضا فى عزلهم ،

وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء . ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان أن كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه اقدمية أو كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط الا أن يكون مصريا ، وأنه بعد ١٩٢٢ هـ زوج بهم في معمعان السياسة وحومة الخيرية ، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزارة .. (٣٠) .

وقد اثير كثيرا ان ثمة نوعا من التفوق الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجالى الجيش والبوليس والادارة . واذا كان قد صعب الاحتناء الى حصر يتطرق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وان لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفوق في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلا ان لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البوليس والادارة في العام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها اربعين ، وقيل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات ، وان جمعت صحيفة مصر السبب الى المخسوبة والمحابة من جانب والى «التقاليد الرجعية» من جانب آخر ، وقالت : « . . . ليست لهم (الطلبة القبط) حقوق في بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة بدنية كاخوانهم ، ام ان هؤلاء الاخوان اصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات . . . » (٣١) . ومنها مآذركه «مصر» و «المنارة المصرية» من انه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة حكمدار في البوليس او مدير او وكيل لمديرية رغم انه وجد حكمدار قبطي لمديرية جرجا ومفتش قبطي قبل ذلك بأعوام (٣٢) .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر ان مراجعة العنصر الدينى في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية ، كان يشغل وظائف المديرين ووكلاء المديريات ومأمورو المراكز ومأمورو الضبط بشكل عام . وان هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ . وكانت الحجة التي تقال سببا لذلك ان مأمور المركز يحضر المجلس الحسبى ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهذه من مسائل الاحوال الشخصية التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية . وقد حاول النحاس في وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع حلا وسطا يمكن من الفائه تدريجيا ، وهو إنشاء وظائف لمعاونى الإدارة تماثل في السلم الوظيفي درجات مأمورى الاقسام ووكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطي من قوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وانشا اربعين وظيفة من هذا النوع يشغل منها اقباط يستحقون الترقية ٣٢ موظفا . كما عين ابراهيم فرج ذاته مديرا عاما بوزارة الداخلية ، واضاف الى عمله ادارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر ان لم تكن ثمة نسبة للتميز في تعيينات الوظائف الادارية والكتابية .

ونلاحظ بشكل عام ، انه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة . كانت الثلاثينات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية . وخلال اربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى اوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ اولاهما ستة اشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقي او وزارات تحالف الاحرار والسعديين . واثنتف الملك مع الاحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك اطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما سترد الاشارة له فيما بعد . ومن الطبيعى لمن يرفعون سلاح الدين فى معاركهم السياسية ان يمارسوا مقولاتهم ، لذلك لوحظ تضيق وتدقيق فى تولى الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديرى المصالح . على ان ماتجلر ملاحظته ايضا ان الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السراى فى غير الديوان الملكى من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الإيطاليين . فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ماكان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعة الوطنية التى يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر ان المساواة لم تراعى «خاصة فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفدية أى فى السنوات العشر الماضية» السابقة على ١٩٣٧ ، وان بعضا من المعلمين والقضاء القبط يتخطون فى الترقيات ، وانه قبل ذلك بعشر سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة (٣٣) . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين الموالين للسراى أو للأقليات الحزبية مثل عبد الفتاح صبرى وكيل المعارف فى اواخر العشرينات ، وعبد الهادى محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على أنه فى مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة «مصر» ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت فى ١٩٢٨ ان ماثيره عن «اضطهاد القبط ، لا تقصد به كافة الموظفين فى سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى ادارة الاموال المقررة (التى كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط) ، وذكرت ان وزارة الاشغال مثلا وهى من اكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة، تسير فى أعمالها وفى تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات «مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من منبيل» ولا يلتفت الى دين الموظف مسلما كان أو قبطيا (٣٤) .

وقد لاحظ مودو برجر فى دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤) ، ان عدد افراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر ان هذا يفوق نسبة القبط العددية ، وان نسبتهم بين موظفى العينة فى

وزارة المالية تبلغ ١٥٩٪ ، وفي وزارة الشؤون البلدية ١٥٤٪ ، وفي وزارة التعليم ٦٢٪ ، وفي وزارة الزراعة ٧٧٪ . وأن هذه النسب واحدة في فئة الأكبر سنا (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الأصغر سنا (من ٢١ - ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال أن فقدان أهمية التمييز بين موظفي العينة على أساس الدين ، يؤكد ما انتهت إليه دراسة أخرى أجراها تيرى برونو وليفون ميليكيان عن الأثر النسبي للدين والوطنية في الشرق الأدنى .: ولاحظ أن موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة المنصر الديني في تعيينات الموظفين ، ويرر ذلك بخشيته أن تسيطر الأقلية على الأغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول «قليلون جدا من المستجوبين الأتية على الأغلبية» ثم خصص إلى أن «الاختلافات الدينية لا تشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيرا في معظم الحالات» (٣٥) .

الموظفون بعد الاستقلال :

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور . كان من المقرر أن تستقنى الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الإنجليز والإجانب عامة ، وأن تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الأجانب يبلغ ١٠٥١ موظفا (٣٦) . ووضعت وزارة يحيى إبراهيم في ١٩٢٣ قانونا لتعويضات هؤلاء الموظفين ، صيغ في شكل اتفاق بين حكومتى مصر وبريطانيا ليصعب المدول عنه مستقبلا . وتضمن تخيرا للموظفين الأجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر أكتوبر ١٩٢٣ ، (على أن تنفذ في أول أبريل ١٩٢٤) وبين البقاء في الخدمة حتى أول أبريل ١٩٢٧ ، وأن يمنح الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون في تقديرها مما أثار استياء الرأى العام ، ومما أثار حملات النقد الشديد في الصحافة على هذا التفريط المالى من جانب حكومة يحيى إبراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين ، بلغ عددهم أولا ٧٤٠ موظفا ، ثم زاد ١٣٤ موظفا في ١٩٢٥ ، فبقى منهم ١٧١ فقط (٣٧) . ولكن بعضا من كبار الموظفين الإنجليز الذين رغبوا في الاستقالة تمتعا بمزايا التعويض ، أعادتهم حكومة زيور إلى الخدمة بعقود جديدة ، أما للاستمرار في عملهم السابق ذاته ، وأما في عمل آخر أكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هؤلاء مستر تيرنهام وكيل وزارة الأشغال ، الذى عين بعد استقالته مفتشا لمكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن وارتفع راتبه من جراء ذلك من ١٦٠٠ إلى ٢٣٠٠ جنيه (٣٨) . ونلاحظ أن كثيرا من طالبي الاستقالة عاد فطلب أرجاء اعتزاله العمل إلى ما بعد أبريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق في المعاش فضلا عن التعويضات (٣٩) . وترتب على ذلك كله أنه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستوري في ١٩٢٦ ، كان هذا الأمر من أهم مآشغلها . وفي فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين

الإجانب ، فأعلنت الحكومة ان سياستها اخراج كل من يمكن استبدال مصري به ، فلا يبقى من الاجانب الا من تقتضي الضرورة بقاءه لعدم وجود خبرة مصرية تحل محله ، وأعلنت انها بصدد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الاجانب ، ويحاط هذا الامر بالضمانات الكافية لحسن اختيارهم ، وان من سيقى منهم في الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصري من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين . فأبدى مجلس النواب رغبته في سرعة انجاز هذه الأمور . وشرعت الحكومة فعلا في تحديد من تقرر الاستغناء عنهم او استبقاؤهم من كشوف اسماء الموظفين الاجانب التي تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة (٤٠) . واثار هذا الامر اعظم السخاء من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المندوب السامي الذي كان وجود الموظفين البريطانيين في جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه في الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هيكلها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة (٤١) . وبهذا يلحظ ان مسألة اخراج الموظفين الاجانب قد ثارت بشكل خاص في تاريخين ، في ١٩٢٤ وفي ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فانه منذ ١٩٢٣ ظهرت مسألة أخرى تتعلق بالموظفين . هي مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف الى حد لا يبرره حجم العمل في مصالح الحكومة واداراتها ، والتي جد يمثل ارهاقا للميزانية وعيضا على وارداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب اثير دائما وهو الإقتصاد في الموظفين وفي نفقاتهم ، ليوجه المال المقتصد الى مشاريع الإصلاح التي تتطلبها شئون البلاد ، وظهر التفكير في ان يشمل القصد في النفقات الغاء الزائد من الوظائف ، فضلا عن القصد في نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها (٤٢) . واستمر المطلب مطروحا منذ ١٩٢٣ يتزاوج بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الائتلاف في ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوفور في الوظائف ، بالفاء ما يحسنين الفاؤه وتوزيعه قابض الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسألة احلال المصريين محل الاجانب ، ومسألة الوفور مما اثار اهتمام الموظفين جميعا ، ومما اثار حذرهم بالنظر الى حداثة التنظيم الإداري الحكومي وضعف النظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية في اوضاع الموظفين وبالنظر الى الصراع السياسي بين الملك والاجزاب ورغبة كل منهم في دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة . وبالنظر الى استياء الانجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكثيرة .

في هذا السياق يمكن البحث عما اثير من التفرقة الدينية في التغييرات التي كانت تطرأ على الجهاز الحكومي . وما يمكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٣ ، هو ان احيل الى المقام في نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستر

ويلزم مراقب مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاد يوس ، فطلب تولي الرئاسة لأنه الأقدم والأجدر ، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للنقل لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاد يوس كان جاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونا بقاءه بعد المعاش بأكثر من عامين (٤٣) . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولوجود حالات مشابهة حل اقباط محل الانجليز فيها . اذ عين كادل بك بطرس محل مستر يورتن في مخازن وزارة المالية ، واذ جرت ترقية وتقلات واسعة بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الاقباط (٤٤) .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير المحسوبيات في ترقية الموظفين وتقلاتهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه صار بسمعة مصر سيما في فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز اعمالهم وتحول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . « لقد آن لنا ان نسأل قائلين ، ماذا يجيئون مثلا بوظف غير فني لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا اقلاد يوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة » ، وأشارت الى امثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية في اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى عين ناصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في وظيفة راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من « المحسوبية والاغراض والتسلق » . وان هذه المصلحة تميز بالاخص من خدموا في الجيش الانجليزى سابقا ، وان ثمة فوضى تسبى في الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبرة والمهمل في اختيار الموظفين (٤٥) . وكل ذلك كان لايزيد من التصريح بالرغبة في تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة . على انها اثارت موضوع التفرقة الدينية ايضا بقولها ان الحكومة تمنع القبطي رغم مصريته من أن يكون ناظرا لمدرسة أو مديرا أو سفيرا أو قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط في هذا الشأن (٤٦) .

وللتأكيد تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلقت انتباه الرأي العام ، الا في بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستفتاء عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت في الوقت نفسه في بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض واعادة توزيعه على ما سلفت الاشاره ، ويمكن ان يتصور جذر الموظفين الاقباط من ان يضاروا من جراء هذا الرفر ، سيما في الجهات التي يكثر فيها . ويمكن ان يتصور جذر أي موظف من ان يضار لافتقاده السند الشخصي الذي يحميه ، مادام عنصر الانتماء الشخصي قائما وفعالا . ويمكن ان يتصور احتمال ظهور عنصر الدين

عندما تتنافس الاهداف الشخصية للموظفين حول البقاء او النقل او الترقية ،
سيما ان المساواة بين المسلمين والاقباط فى بعض الوظائف متساوية غير
كاملة ، حسبما سبقت الاشارة ، ايا كاد ، الاسباب التاريخية لذلك .

واذا كان شرع فى بحث توفير الموظفين فى ١٩٢٧ فى عهد الائتلاف
الوحدى الدستورى ، واذا كان وجود الوفد فى الوزارة من شأنه ان يعصم
هذا الاجراء فى التطبيق من ان يعلق به تمييز دينى ، فانه لا بد من التسليم
النظري بان هذه العصمة قد لا تكون كافية ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا
قد جرى فعلا والعمدة فى ذلك هو الوقائع الثابتة . ويمكن ان يقال ان
اثارة موضوع التفرقة الدينية فى وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك
الاثارة بالظنون ، بالنظر الى ان الملك كان يترخص بتلك الحكومة التى جهدت
فى حصر سلطاته ، وبالنظر الى ان الانجليز كانوا مفيظين بسبب اخراج كثير من
موظفيهم الكبار ، وبالنظر الى ان الائتلاف الذى قامت على اساسه الحكومة
كان قد بدأ يتنوره الضعف بعد وفاة سعد زغلول ، وبعد ان تشدد الوفد فى
موقفه الوطنى من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلين . ولكن هذا القول
ينبئ من حيث المنهج التحفظ تجاهه لان مسئولية أى فعل تعلق بالفعل اكثر
مما تعلق بصاحب رد الفعل . والفصل فى الأمر هل جرت تفرقه دينية فعلا
ام لم تجر فى هذا الحدث بالدات .

رغم كل هذه المحاذير ، فانه يمكن القول بان اثارة مسألة التفرقة
الدينية فى بداية ١٩٢٨ بالدات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك
لسببين الاول انما اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطأ من
جهة فرط المبالغة والتهويل ومن جهة اصطناع الدلالات . والثانى ان كل
القبض من كبار رجال الوفد وخمسة من الكتاب القبط عامه وقفوا ضدها
واستنكروها . واذا است ذلك فى تحقيق الحدث نفسه ، فانه يمكن اعادة
وصله بالسياق السياسى والتاريخى العام ، من جهة ما عسى ان يكون له من
اثر فى مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل فى هذا الموضوع ، ان مجلس النواب اوصى الحكومة فى
١٩٢٧ بالنظر فى تحقيق الوفر فى الوظائف واعادة توزيع الموظفين حسب
حاجة العمل وشكلت فى العام نفسه « لجنة الموظفين العليا » برئاسة محمد
محمود وزير المالية وعضوية عبد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكرى
عضو الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمى الحكومة كخير فى
شئون الموظفين ، واثنين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالى الحالى
والمستشار المالى السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على اساس موضوعى
وتنظيمى بحث ، وتقتصر على دراسة عدد الوظائف ومستوياتها وحجم العمل
فى كل جهة ، وضم بعض الاعمال الى بعض ، ووقتها يستغنى عن إحدى
الموظفين المضمومتين فيبقى الاكفا من شاغلى الوظائف ، وينقل الآخر الى

وظيفة خالية مناسبة لكفائته في جهة أخرى . ورات اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، وألفت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكرى وعضوية جورجى عطالله ، وأيا من زكى الإبراشى وأحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة . فانتهت في صيف ١٩٢٧ الى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديون العام ، على ألا يعنى الاقتصاد فصل موظف بما وإنما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ أن وزارة الحفانية ومصالحه الصحة تحتاجان الى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما ، فأرسل اليهما بيان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منهما من تحتاجه . وفي سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفى المالية الى هاتين الجهاتين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الاموال المقررة ، فرأت اقتصاد ١٠.٧ موظفين من ١٠.٢٢ هم جملة موظفى المصلحة بنسبة ١.٣٦٪ . وتم التوفير بغير بحث في أسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لأن ذلك مما لا يصح لها وما لا يقبله الحكم الدستوري» حسبما ذكرت صحيفة «البلاغ» . على انه لما اثر أن الاقباط اضطهروا في هذا الاجراء ، أميد تصنيف المقتصد من جهة ديانة كل منهم ، فبين أن عدد الاقباط المقتصد من ٨٧ موظفا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وأن عدد المسلمين المقتصد من ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسبة هي ١٠٪ من الاقباط و ١٤٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذى استغنى عن وظيفته موظف مسلم ، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة أربع ، اقتصدت اثنتان يشغلها مسلمان وبقيت اثنتان يشغلها مسلم وقبطى . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة اقباط وأربعة مسلمين فاستغنى عن أربعة من القبط وثلاثة من المسلمين (٢٤٧) .

على أنه «في يوم وليلة من غير مقدمات» كما ذكر مكرم عبيد (٤٨) ، اثار صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الاقباط» ، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير (٤٩) ، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح ، وركزت على الحالات الفردية ضارية بكل منها مثلاً على موظف كفس في عمله خير في تخصصه ، اقصى من عمله الى عمل آخر ادنى في المستوى والخطر وانأى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة (٥١) وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيان بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الاقباط» تضمنته حالة من الحالات محل الاضطهاد ، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلا عما يفرد يوميا من الصفحات الكاملة تعليقا على هذا الامر ، مع الإشارة الى من يعين تعيينا جديدا من المسلمين مما يقصد مايدعى عن سياسة التوفير (٥٠) .

حرصت الصحيفة في البداية على صياغة موضوع الاضطهاد في صورة أن الروام كان يسود البلاد بين المسلمين والاقباط ، حتى أتى الاحتلال البريطانى

فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وإن الإيدى الأجنبية هي
 من لعب في الخفاء للوقية بين الفريقين . ولكن الأمثلة التي ضربت كانت تشير
 إلى أن التفرقة في وزارة المالية بدأت من ١٩٢٣ تقريبا ، إذ كان للمصلحة
 مدير ووكيل انجليزيان ، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الأقسام
 ووكلائها ، وعندما أعلن الاستقلال كان يشغل وظيفتي مساعدى المدير
 قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى اترك على القبط أحقيتهم في الوظائف العليا ،
 وذلك في ١٩٢٤ ، فنقل رة تادرس أحد مساعدى المدير سكرتيرا عاما
 للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحى خنين ، فطلب مدير
 المصلحة مستر وايلد اطالة خدمته فرنض الوزير ، وذكرت ان الرؤساء
 الانجليز كانوا يقدمون كفاية الكفء بصرف النظر عن ديانتهم ، ولم يكن يوقعهم
 من ترقية الاقباط إلا الرؤساء المصريون المسلمون ، فكامل وصفى : عرف
 الرؤساء الانجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوا ترقيته مرارا ولكن
 قبطيته حالت دون ذلك .. فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين أخذوا يتقاذفون
 هذا الموظف الأمين .. ، وكامل ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائزا
 على ثقة رؤسائه ثم عاد إلى مصر طالبا التوظيف بوزارة المالية ، وإيدته
 المستشار المالى مستر باترسون ومدير الاموال المقررة مستر وايلد ، ولكن
 الوزير رفض بحجة انه لا يحمل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل
 تلك الشهادة ، وان المستشار المالى ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعيينك
 هو انك قبطي لأنهم يقولون ان المفتشين يرقون الى وكلاء مديريات ومديرين ،
 وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي .. ولقد حارصهم في ذلك (مستر وايلد) ..
 ولكنهم لم يقبلوا واصروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضب لهذا
 الظلم الذى يحيق بالقبط وكان يكتب موبخا الوزارة على ذلك (٥١) . وقالت
 الصحيفة « ان الرؤساء الانجليز الذين بقوا في خدمة الحكومة المصرية بعد
 اعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة
 المالية .. ويدونون بذلك المذكرات .. يمكننا ان نجزم ان الانجليز كانوا
 واقفين على جميع ماجريات الامور واقفين على اسرار اضطهاد الموظفين
 الاقباط حين وقوعها حادثة ، قبل أن يتصل علمها بجمهور الاقباط
 انفسهم .. » ، وكانت السلطة مطلقة في ايدي الرؤساء المصريين ، والانجليز
 « يخضعون وينفذون .. » (٥٢) . ثم اوردت بيانات عن عدد الموظفين الاقباط
 بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، اذ كان عددهم ٢٦ قبطيا في ١٩٢٤ فصاروا
 ١٦ قبطيا في ١٩٢٧ ، وكان المسلمون ٢١ موظفا فصاروا ٤٩ موظفا ، قلت
 بذلك نسبة الاقباط من ٥٥٪ الى ٢٤٪ في ثلاث سنوات ، ثم نقص القبط
 ستة موظفين والمسلمون ثلاثة في الوفر الأخير (٥٣) . ويلاحظ ان كانت
 المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التى بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات
 البرلمانية مع اخراج الموظفين الاجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من
 حيث ما تريد الصحيفة الافصاح عنه من اثر هذه الظروف التاريخية في مركز

القبط . أى ان اضطهادهم بدأ مع تولى الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الانجليز الكبار بالمصالح المختلفة .

وقضلا عن نبرة الاثارة التى صاحبت حملة اضطهاد الموظفين الاقباط ، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واغراءهم بتقديم البيانات والبرقيات . على انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلاحظ مما نشرته الصحيفة الا صدق خافت من الجماهير ، تمثل فى بعض خطابات القراء التى نشرتها ، احدها من احد ارباب المعاشات بالإسكندرية ، يهاجم فى خطابه الحسوبية وابعاد القبط عن الوظائف فى عهد الدستور ، وينهاج المحرضين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بأن يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومظلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وريقة من اخميم وقعا نحر عشرين شخصا على رأسهم القمص باسيلوس وكيل مطران اخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية (٥٤) .

والحاصل انه لم يمض اسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضج من ردود الفعل انزالها على النطاقين الوطنى والقبلى ، وقد وجه احمد حافظ عوض سؤال الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فادلى ببسبب ذكر فيه اعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتعين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتى من وفروا هى ٢٣٦٪ من المسلمين و ٢٩١٣ من الاقباط . وهاجمت احمد حافظ عوض على اتفاقه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت عما توجبه مقالاتها الاتارية من افضلية الادارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعادت الى الصيغة الاولى التى بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة اجنبية هى الدولة البريطانية فى تزيق شمل القومية المصرية وتفرق وحدة العناصر الوطنية .. (و) اكثر الذين يحاربون الاقباط بين آونة وأخرى من عناصر اجنبية عن المصريين ، كان يكونوا من النزلاء المتصرين اتركا ، مغاربة ، اعرابا ، سوريين ، تونسيين .. » وان هؤلاء يجب أن يدركوا تماما أن « اصحاب البيت » لهم حقوق يجب أن يقدروها كل اجنبى (٥٥) .

دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وأمزاج القبط والمسلمين ، من اخطر اهداف الوفد وأعزها عليه ، فهى اساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذى رأى هاما لتحقيق الاستقلال والديمقراطية ، وهى مجال النشاط السياسى الذى حقق الوفد فيه اكثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبيعى

الا يسمح بما يسمى هذا المجال . وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفي ظروف كان الائتلاف الوزاري فيها مهددا ، وبدأت شروح تقوضه بانفصال الحزب الوطني من الائتلاف الحزبي القائم (٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، وأهاها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع . وقامت حملة التفرقة أيضا متعلقة بوظائف الحكومة وأجهزتها الادارية ، في ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمسير شبه الكامل للوظائف الكبيرة ، ويبدى الانجليز استياءهم الشديد من ذلك ، على ما يتكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامي البريطاني في كتابه « مصر منذ كرومر » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلين ، الذي تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الامم على عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم ، وخاصة في مجال البوليس والامن العام (٥٧) .

وكانت ادارة الاموال المقررة ، التي اثرت الحملة بشأنها ، من المصالح التي يسيطر عليها الموظفون الانجليز برياسة مستر وايلد ، ومن فوقه المستشار المالي الانجليزي . وقد سبق ان لوحظ فيما كانت تورده صحيفة « مصر » من وقائع ، ان الرئاسة الانجليزية لهذه المصلحة عملت منذ ١٩٢٤ على اقناع بعض الموظفين القبط فيها انها تحاول ترقيةهم والاستجابة لحقوقهم ، لولا المسلك الطائفي المعادي للقبط الذي يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون ، او بالأقل حاولت ان تستغل هذا الأمر ، وان تظهر للاقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب « المصريين الوطنيين » . ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه ان القبط يكونون الأغلبية من موظفيها ، وان عملها مجال الخبرة التقليدية للقبط في أعمال التحصيل والجباية . والحاصل ان لم تمض أيام قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليا لها في الصحف البريطانية مما أثار حذر المصريين . كتبت التايمز لمراسلها في مصر « بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة القبطية - وخصوصا الموظفون منهم وهم عديدون في بعض المصالح الهامة - بشأن وظائفهم ومعاملتهم في خدمة الحكومة .. ووجه الأهمية في هذه المسألة هو ان حركة التهيج اذا اتسع مداها قد تؤثر في الموقف السياسي الداخلي .. » (٥٨) . وكتبت صحيفة « نيرايست » تنهم الحكومة بانها تحاول ان تخدم هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة ، وان هذا الحادث ، « قد يفضي الى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصاما خطيرا ، فهذا الوفاق من أجمل وأحسن مظاهر حركة الاستقلال .. » (٥٩) .

لم يعول الوفدون كثيرا على حملة صحيفة مصر في البداية ، وكانت الصحيفة في ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك عندما استنكر بولس

حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة : قائلا اننا لا نغير من رأى القبط ، فقلقت عاود ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكره ليلس باشا حمته ونبله قائلا « اولا كلمة بولس باشا لما شمر انسان بمقالة جريدة « مصر » ولا اعينها نحن او سوانا شيئا من الاهتمام .. » ودأبته قائلة ان استنكاره قد يساهم في رواج الصحيفة (٦٠) . فلما ظن ان الحملة مستمرة تابعها الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للامر . وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تجتاز ظرفا دقيقا وان ثمة محاولة لاثارة الشقاق « بين الشقيقتين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر ليسوغوا للانجليز التدخل في شئونها الداخلية » ، ولحرضوا الراى العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتعصب الدينى الى المسؤولين : و «تصورنا للجانب وبخاصة الانجليز اننا متعصبون من اهل القرون المظلمة : والانجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزيبا وقوميا ، وذكرت ان تادرس شهوده المنقبادى صاحب الصحيفة « يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها .. اثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين .. يخدمون بها السياسة الانجليزية في هذا الظرف العصيب الذى تجتازه البلاد الآن .. » ، وان ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوثقوا فتنة نائمة ، واذا ثبت ان هناك مضطهدا واحدا فيتعين النهوض للدفاع عنه بصفته مصريا لا قبطيا ، ولا سيما « ان الانقسام القومى قد قضى عليه الى الابد .. » ، وحاولت « كوكب الشرق » ان تبرئ الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة « مصر » لهم بانهم صانعو السياسة الانجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الاقباط ، واتهمت مثيرى الحملة بانهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان (٦١) .

وتصدت لهذه الحملة ايضا صحيفة « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطي ، وان بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها ، وان كثيرا منهم يستنكرون ان يسمى انسان الى الوحدة الوطنية « في وقت نسي المصريون فيه الفوارق الدينية .. وما داخلنا شك في وقت من الأوقات في ان عواطف اخواننا الاقباط اسمى واشرف من ان تنزل الى هذا الدرك الذى تريده جريدة مصر ٢٠٠ ، وكان الاسلام لكل صاحب شكوى ان يتقدم بشكواه لتحقيق وليتلقى الانصاف في ظل الحكم الدستورى القائم ، بدل هذه الصيحة المرفولة التى اتهم الحكم الدستورى بالتعصب » كما نعتقد انه لن يجرى يوم نسمع فيه كلمتى مسلم وقبطي .. » لان المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستورى يجب ان يكون نزيها ، ومسألة وزن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وان الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين « انما غرضنا محصور في شئ واحد هو ان توضح الحقيقة في الشبهات التى اثيرت ليطمئن الجمهور الى ان الحكم الدستورى حكم عدل ونزاهة » (٦٢) . وقد لمست « البلاغ » بهذه العبارة

أهم جوانب الموقف اللفدى . إذ كانت حذره من أن تؤدي الردود المتبادلة في هذا الأمر إلى استتراج الناس إلى حدوث يعيز القبط ويميز المسلمين وتشييع بذلك روح التفقة ، وإذ كان اللفديون يرون تجنب أن توضع المسألة على أساس أن ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون ، وأن ثمة مسلمين يجادلون أو يعدلون ، أتت المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسألة دفاع المصريين عن جامعهم الوطنية ودفاع الديمقراطية عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغي التصدي لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تناقض من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا من زاوية تشق المصريين بسلح الدين .

ثم عرضت « السلاغ » لبعض من حالات الاضطهاد التي نشر عنها ، فكذبت أن مسلما أو أن أحدا آخر عين بدلا من نجيب الياس الموظف الموفر . وذكرت أن ياسلى حنا باشكاتب مديرية البحيرة المسمى باضطهاده لصدور حكم تاديبى ضده ، إنما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الاموال القردة ومن أعضائه يوسف البوشو وإبراهيم زكي وهما قبطيان . وأنت على ذكر المخالفات التي نسبت إلى المذكور واستوجبت عقابه . ونشرت تكذيبات صدرت عن بعض من اشاعت صحيفة مصر أنهم مضطهدون (١٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والاقباط اللفدين وختمه بقوله « أن الدين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون لقاء الشقاق بين عناصر الأمة ، مستهدف مساعيهم اندراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا أن الأرقام تنفى أن ثمة نزاعا على الوظائف بين المسلمين والاقباط ، ودعا الكتاب ألا يستلجوا إلى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الإنجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم أن تبقى الاثارة قائمة . وأن يبقى متداول أمر قبط ومسلمين « لكي يحادث الخلاف واليهياج فعلا أو ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التي تقتدى بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فصل الترياق السامر » ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا أن نلقظ بما ليس له وجود أو بما يؤدي اللفظ فيه إلى إيجاده من حيث هو الآن معدوم » (٦٤) . ولا سئل وأصف بطرس غالى عن رأيه في هذا الأمر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بي ، بل تختص ببعض الموظفين الاقباط — ومعناه أنك تجارى الاشخاص الذين يميزون بين المسلم والقبطي وأنا لا أعترف بذلك » وأفهم أن تسأل قبطيا في مسألة دينية مثلا . أما إذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فإن نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة ٢٠٠ . ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، أنه لا يعرف ويكره أن يعرف أن هناك موظفين أقباط ومسلمين ، وأن القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يصلدون على الأصناف لا يمثلون طائفة

ولا فريقيا ، وأنه تحدث مع كثيرين من الأقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة ، أما الشكاوى في ذاتها فمن الطبيعي أن كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والتبطيني معا ، وانتقد الصحف الأجنبية التي تثير الوبسوع ، قائلا إنه من العبث تكبير هذه الحادثة انتفاهة . ثم طلع سينوت حنا بمقال يحمل عنوان مقالاته انقديمة « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ، فقال ان هذه الضجة اثم في حق الوطنية والحكم الدستوري ، والجميع يراون الى الوطن من مشربها » ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال اعظم ما تالم منه الخصم وأنه حاول غير مرة أن يقصم مراها . . ان في الجزر دسائس تاتمر بالالفة التي تمت في عهد زعيمنا الفقيد (سعد زغلول) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضرب بمعولها لو استطاعت في أساس وحدتنا ، ان في انجو دسائس لا يروقهها أن يشمل الوفاق أبناء مصر . . انهم يريدون ان يشتتوا الاحزاب فلا يتقى مصري ومصري في رواق الائتلاف ، ويريدون أن يشطرونا مسلمين واقباط ، فتشتلنا الوطائف والأهام عن المصالح الخطيرة والنقضية الكبرى . . » . وكتب وديع صليب (محام وكان في بعض الدورات نائبا عن المنصورة) بان الصحف الانجليزية تناولت الامر للإيقاع بين المصريين وان منذ الحركة ليست بريئة (١٥) .

ووجد داخل الوفد من يهاجم انصنة المشارة ويطعن ما تستهدفه من تحويل ووقية ، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الالفة بين المصريين ، فان ثمة حقيقة يعين الاعتراف بها والكتف عنها ، وهي ان بعضا من كبار موظفي وزارة المالية معهم عبد الحميد سليمان باشا واحمد عبد الوهاب بك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الاقباط . وان ثمة من يسمى مصلحة السكة الحديد « بالبطرخانة » بكثرة الموظفين الاقباط بها ، وهي ثقات سمجة لا تسعد على تنمية روح الالفة والمودة بين افراد الأمة الواحدة (١٦) . وافت وزارة المالية لجنة لبحث أعمال ادارة الأموال المقررة (١٧) .

نتائج الحملة :

لم تسر الحملة المتارة عن شيء خطير ، وانزلت عن جماهير الاقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسي ملحوظ . وكادت « صحيفة مصر » ان تكون واقفة وحدها ، لم يعرف ان وقف معب منبر آخر ولا تحرك معها تيار مرئي ، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة . . واذا كان قد ظهر ان الحدث الذي نيت عليه تلك الحملة غير صحيح في ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة ان تنضمي منها أحداث تضحك وتولد احداثا عا عسى يكون موجودا في بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الإشارة إليه : ومما سترد

الإشارة عنه . ولكن الشرارة حوصرت في الهشيم الذي انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد إلى مآثر من بقايا الوقود في المكان . وشارك في هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك . ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار البناء الديمقراطي . وما لبثت « صحيفة مصر » أن طأمت من فوريتها . من نحو منتصف فبراير ، لتنادي بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن أنها ستقف عن الإثارة عند الحد الذي بلغته راجية أولى الأمر أن يفحصوا الشكايات . وإن رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث في عصر الدستور لتسير مصر في طريق التجديد والإصلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبنا تقوية الروح المدنية في بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المبادئ الصالحة والأنظمة الحكيمة .. » ، وانها تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهي الحق والعدل وسيلة للتخريض والتبجيح ضد الأقباط » . وقالت إن المحتل الأجنبي كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من أيدي القبط وأعطاهم للأكثرية أرضاء لها . وهي الآن لاتروم الا حفظ كرامة البلاد وأصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهي ليست خارجة على الأمة تريد التشنيع بها كما يزعم البعض ، وانها تحقر الوظائف ولا تحترم الا الدستور الذي يؤكد مبدأ المساواة . وإن مصدر الخطر كله هي فئة الرجعيين التي تشغل بعض المناصب الكبيرة لنقيم الموازين الزائفة ، وكان جهد الصحيفة أن تنبه الأذهان إلى هؤلاء ، وقد نبهت اليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم . ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفي الأموال المقررة الذين يحتفلون بمقدمه « نفذ قضيت ميمكم ردحا من الزمن (وأعلن) اننى لم أر فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت أراكم كلكم مصريين في تلك الخدمة » (٦٨) .

كاد الأمر أن يهدأ على هذا الوضع ، وقد هذا بعد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسى العام كشف عن أزمة تصاعدت مواجهتها ، وهي أزمة مفاوضات ثروت - تشمبرلن ، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية ، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانحياز الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه ، وتأليف وزارة محمد محمود التي وقفت الحياة النيابية والفت البرلمان . وكان الإنجليز يظاهرون الأحرار الدستوريين في تلك المواقف . فحاولوا استغلال موضوع « الموظفين الأقباط » ، لتلغو نعمته على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق في « اضطهاد الموظفين الأقباط » ، وتذكر « عسى ان يتخذ الزعماء كالتحساس باشأ وثروت باشا وعدلى باشا من التدابير ما يجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعنى العدالة لا شير .. » (٦٩) . ولكن الموضوع كان قد خمد في أيدي مثبريه ، كان الوفد قد ألغى عصاه على مشروع المعاهدة ، فصارت العصا حية تسمى تبثع ما يعرضون . واعتذرت « صحيفة مصر » عن الحديث عن انتفركة

الدينية تجنباً للتشويش في ظروف عرض مشروع المعاهدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول انه لا حيلة لمصر مع الانجليز الا استمالتهم للثقة بها (٧٠) . على ان ما يهم هنا ان « صحيفة مصر » بدأت مع تصدع الائتلاف مهاجم الوفد بزعم ان سياسته تؤكد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والاقباط .. موقف يحتاج الى التفكير » ، فقال ان الوفد لم يحقق اياً مما رجا القبط منه ، ان الاقباط انخدعوا بالقول ان الوفديين مخلصون في تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم اكتشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة ، وان الوظائف الرئيسية التي اخلاها الانجليز بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفدون حكراً لغير الاقباط ، او شغلها غير القبط دون ان يحرك الوفد ساكناً . وكان جهد الوفد ان يحارب كل من ينبه الى مواطن الضعف في وحدة الأمة ، وخطة الوفد ازاء الاقباط « واضحة مكشوفة من الجبن انكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الانصاف القاؤها على عاتق الآخرين .. » ، وبرا الاحرار الدستوريين مما يتهم به الوفديين لانهم « ليسوا الا مقتفين لأن الوفد خصوصاً بعد ان صفق لهم الوفد تصفيقه المعروف في البرلمان » ، وطالب الاقباط ان يفكروا في موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون ان بين الاحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد الى الآن .. » ، فعلى القبط ان يبحثوا في غير الوفد عن الانصاف ، فان لم يجدوه فعليه ان يتركوا السياسة كلها احراباً وبرلماناً (٧١) . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تعيين الاقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب الذي يؤيد مصالحها ، وتنقل بين الاحزاب بحثاً عن هذه المصالح الدائبة ، والحاصل ان امتزاج القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثاً عن مصالح القبط ، ولكنه كان بناء الجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة لهذه الجامعة المطالبة بالاستقلال بالبناء الديمقراطي للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينزعز غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك - القطب السياسي الآخر - يقادر وفق ادعاءاته الدينية ان يستوعب الاقباط كاقباط ، ولا ان يكسب تأييد اى جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين في ظروف سقوط حكومة الاحرار وعودة الحياة النيابية واقترب الوفد من الحكم مرة أخرى ، كتب توفيق حنين يقول ان الاقباط كانوا من اول المنتصرين للحرية المضحين في سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور تكية عليهم ، اذ صاروا الى صفوف الغريباء ، وحرّم عليهم الاستمتاع بما اورثه الاستقلال والبلاد عن المحتلين من مراكز ومناصب (٧٢) . ولم يجده ذلك قرباً من الملك .

وبالنسبة للاحرار الدستوريين ، فقد سبقت الإشارة الى ان حكومتهم في ١٩٢٨ - ١٩٢٩ كسفت عن تخليهم عن الديمقراطية والحكم النيابي الدستوري ، كما كشف سلوكهم في تلك الآونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الدين يضربون به الوفد ، بدعوى ان الوفد حزب يسيطر عليه القبط

وبقودد لمصالحهم الذاتية العادية لصالح المسلمين . وقد كشفت « صحيفة مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالاقباط ، وأرجعت السبب في ذلك الى انضمام القبط للحركة الوطنية . مما كان يثير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت ان مدير الاموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار : فتح بعدد من الموظفين الاقباط ومن معاونيهم الماليين بمحافظه مصر ، وعين بدلا منهم عددا من الأقارب والمحاسيب ، وذكرت حالات أخرى من الإبعاد والذكرى : على الاستقالة او الإرغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة (٧٢) . وكان من الطبيعي لمن ظلمه حكم الأحرار ، أن يرجو رفع الحيف عنه من الوفد ، وأن يرجو في الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها (٧٤) . فان « الطائفة القبطية كلها تدبّر سياسيا بدين الوفد ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور وأعوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد أنه الخادم المخلص الأمين للبلاد ، فينكرون ان مصر بأسرها وفدية إلا نقر قليل ، ولا ندري لما اختصوا الاقباط بالانتقام ، الكى يرفع الاقباط غيرهم بالكسوى وعندئذ يقال ان في البلاد حركة شقاق أساسها الدين .. » (٧٥) ، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حينئذ أن تؤتى أثرا بالنسبة للوفد او بالنسبة للاقباط .

مدرسة الصيارفة :

وما اثر بشانه امر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيارف . وهم جباة ضرائب الاراضى الزراعية المنتشرين فى القرى ، ويتبعون الاقسام المالية بالمديريات والمحافظات . ويتبعون ادارة الاموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجبة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الاطيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه المهنة ايام دخول العرب مصر ، واستمعروا كذلك ، واشتبهروا بالبراحه فى مهنتى الصرافة والدلالة (مساحة الاراضى) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء الى الأبناء جيلا فجيل . شأن الصرافة والدلالة فى ذلك شأن الصنائع المختلفة فى مجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر اعلنت مهنة الدلالة وفقدت كثيرا من أهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضى الزراعية الذى أجراه محمد على ، وسبب ضبط الرى وتنظيمه والتحول الى الرى الدائم مما استقرت معه حدود الاراضى ومساحتها ، ومما لم يعد يلزم منه التياس السنوى للأراضى واعادة ما طمسه الفيضان ورى الحياض من الحدود . أما مهنة الصيرفة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيدا ، لضبط النظام الضريبى من جهة ، ولما أوكل بصراف القرية من اعمال تتعلق بوزارت الحكومة ومصانحها المختلفة ، تحصيل الرسوم المتنوعة ، واتخاذا لاجراءات الحجز واستئداء الديون العامة وحيازات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزمه ذلك كله فى نظام الادارة الحديث من احاطه بالقوانين واللوائح والمنشورات المنظمة لكل هذه الاعمال .

درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة ، اذ يتخصص لهذه المهنة من يتعلمون على الصيارفة القدامى اوعاما ، يساعدونهم في اعمالهم ويعترفون بالمولين وطرائق التحصيل . وغير ذلك مما يناف بالصراف من شئون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من ابناء الصيارفة او ذوي قرابتهم . ثم يحدد موعد لامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون : ليعين من يغوز منهم فيما يخلو من اماكن وهكذا . وكانت هذه المزية تعوض الصيارفة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة اخرى ، فان الصراف بوصفه محصلا للمال تتطلب منه الحكومة ضمانا ماليا يغطي ما عسى ان يضيع عن اهمال او تلاعب او تبديد . وجرى النظام القديم في هذا الشأن على ان بعضا من اهالي القرية واعيانها ذوي الثراء يضمون الصراف . ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابة او تعصب او صداقة . وكان من الطبيعي ان ينظر في تعديل هذا النظام ليشتمل مع انتظم الادارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية . ومن الطبيعي ان يواجه اي تعديل باعتراف من الصيارف ، نفورا من الحداته وسخطا من تنظيم يقضى على احتكار المهنة وانتقالها من الآباء الى الابناء . وتكون معارضة التجديد في هذا النطاق معارضة مهيبة لاتتعلق بأمر طائفي .

ولكن الذي حدث ان التجديد قد احيط بما يمكن ان يفتح الدواعي الى معنى طائفي يستفاد منه . فيلاحظ أولا ان غالبية القبط بين الصيارف احاط هذه المهنة بنطاق طائفي ، حتى ان نظام الصيارف وشكائياتهم من سوء احوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطية : كما لو كانت المنبر « المختص » بآثار الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفة (٧٦) . ويلاحظ ثانيا ان التنظيم الجديد اجرى على يدى حكومة الاحرار الدستوريين في ١٩٢٩ ، وفي وقت سلكت سياسة الاحرار فيه مسلك الادعاء الديني تشبها ضد الوفد . فانشأت مدرسة للمحصلين والصيارفة مدة الدراسة فيها سنة ، ولا يعين صراف الا من خريجها ، واشترطت فيمن يلتحق بذلك المدرسة ، ان يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الاول) او شهادة التفاء للتعليم الاول ، او ما يعادلها (٧٧) . وكان جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الاولى بمدرسة الصيارف - رغم انه لا صلة بين نوعي التاهيل - مما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك في ضوء الادعاءات الدينية للاحرار الدستوريين وقتها ، على ان الحكومة قصدت اغلاق هذه المهنة في وجه صبية الصيارف ، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم ، ومن لم يحصلوا على مؤهل دراسي يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديد ، وفهم جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الاولى ، بأنه تشجيع للمسلمين ونضيق على القبط في الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انشاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الاحرار ، اذ كان عزمهم اعلان حكمهم ان يزيدوا انتصارهم ومؤيديهم في اجرة

الحكومة، من كبار الموظفين وصغارهم . وهذا ما صنعه في تعيينات الوظائف الكبيرة ، سيما في الاقاليم كالمديرين والمحافظين ، وهي مراكز غالب رجالها من البوليس والادارة . من الملك وكبار الملاك نفوذ تقليدي بينهم . واذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية مثله في الوفد . واذا كان للوفد طابعه الوطنى الجامع ، فقد كان من الطبيعى ان يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط ، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمى المدارس الالزامية فى القرى وغالبهم من المسلمين . والاحرار الدستوريون (بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك . والغريه هى مصدر ثروتهم ، وهى الاساس الاول لنفوذهم السياسى كافراد ، من جهة للعصبية العائليه ومن جهة القوة الانتخابية . ومن الطبيعى فى نطاق تلك العقلية ان تكسب مسألة الصيارف عندهم اهمية خاصة ، لان صراف القرية صلة اساسية بين مالك الارض الزراعية وبين الحكومة . ويمكن ان يكون لعمل الصراف تأثير فى الموازين السياسية بالغريه ، ويمكن ان يمارس ضغطا سياسيا على صغار الملاك فيها ، اذا كان ذا ولاء لكبار من رجال الدولة او الملاك ، سيما فى عملية الانتخابات . . لذلك رأت حكومة الاحرار « ان يكون الصيارف آلات حزبية فى ايدي المديرين ورسلا للتفاهم بين الحكام والمحكومين » (٧٨) . واذا كانت وزارة الوفد فى ١٩٢٤ قد نقلت تبعية الصريفات من المديرات الى وزارة المالية وهى الجهة المركزية . فقد رأى الاحرار ان يعيدوا تبعتها الى المديرات والمحافظات ، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين وامامورى الاقسام من حيث الجراءات والوفد والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الاموال المقررة ، ليكونوا عوناً للحكومة فى محاربة الوفد والوفديين (٧٩) . وصحب ذلك خلخلة الاوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية (٨٠) .

لذلك ما ان سقطت حكومة الاحرار ، حتى رفع الصيارفه شكاواهم يقدفون عهد الاحرار باضطهاد الاقباط ، بما اتخذ ذلك العهد من اعمال تعسفية معهم ، وبما انشاء من مدرسة للصيارف ، ويكشفون عما اتخذته مدير الاموال المقررة المؤيد من الاحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطلبون البرلمان الوفدى الجديد بالغاء مدرسة الصيارف عند نظرة ميزانية وزارة المالية (٨١) . وكان طلب الغاء تلك المدرسة يجاوز ما اثر عن مساسه بالاقباط ، يجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وان « فن الصيارفه لا يعرفه غير ابناء الصيارفه واقاربهم لانه صار مهنة خاصة لا تعرف الا بالزاولة والتلقين . . » (٨٢) . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارفه ، وانما اعادت فى اوائل ١٩٣٠ تبعية الصيارف اثنى وزارة ائاليه باعتبار انهم ليسوا عمالا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستغل الاحرار

ذلك في الهجوم على الوفد ، وردوا هذا الاجراء من جانبه الى اسباب طائفية تحصل في كون مكرم عبيد هو وزير المالية ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوفد يصدر عن بواعث قبطية . وكان وضع المسألة على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفة مصر » على صياغة الامر صياغة طائفية ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الامر هو الخصومة السياسية ضد الوفد ، من حيث اهدافه الوطنية الديمقراطية العامة ، ولا يتعلق في صحيفة بالتفريق الطائفي (٨٢) . وقد نسب خصوم الوفد اليه في ١٩٣٧ ، ازماع منع الطلبة الازهرين من دخول مدرسة الصيارفة او القاعها اصلا والعودة للنظام القديم . واثير ذلك في سياق الهجوم السياسية العنيفة على الوفد وقتها رغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٢ مكرر) .

التعليم :

ومن اهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط في مدارس الحكومة ، والمدارس التي تشرف عليها مجالس المديرية ٠٠٠ ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط ايام كان مستر دانلوب او يعقوب أرتمن يشرف كل منهما على التعليم المصري . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لابنائهم . اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجيبا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف في ١٩٠٧ ، قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد ان يكون الاقباط وهم شركاؤنا في البلاد عاملين بمبادئ عقائدهم متسبكين بقواعد دينهم » ، فان الذي لادين له لا امان ولا ولاء له . » (٨٤) . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الاقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الإنجيل على التلاميذ الاقباط في المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذا الا المدارس التي يقل عدد الاقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، واضيف منهج تعليم مبادئ المسيحية في مدرسة المعلمين العليا ، ليستطيع الاقباط من خريجي هذه المدرسة تعليمها ايا كان تخصصهم . واستمر العمل كذلك حتى اواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما ألغيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية (٨٥) ، ولكن بقي تدريسها قائما بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر امكانيات التدريس . وفي اواخر مايو ١٩٢٨ في عهد حكومة الائتلاف ، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥ ، ٢٦ لسنة ١٩٢٨) ، فجريا على سابق نظامهما من أن تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عامة (اسلاما او مسيحية) ، دون ان يؤدي امتحان النجاح او النقل فيها ، مع التوصية بالجراء مسابقات في الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه (٨٦) . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة السعديين قانونان بديلان (رقما ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩) ، وسارا في تدريس الدين على النمط

ذاته (٨٧) . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم دياناته تعليما لا يؤدي عنه امتحان، وأن جرت بشأنه المسابقات والحوافز الرمزية .

والحاصل أن لم تر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تثر المشكلة أساسا إلا في مجال التعليم الأولي الإلزامي . رُفد بدا التفكير في نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، إذ شكلت لجنة لهذا الغرض برئاسة عدلي يكن وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على إعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الأولي وإيجاد المدارس انكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الإناث . ثم أُثير الموضوع نفسه من جديد في عام ١٩٢٥ ، عندما أعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الإلزامي في عهد وزارة أحمد زور ، على أساس تعميم هذا التعليم في مدى عشر سنوات ، بنقته تصل إلى مليونين ونصف من الجنهيات ، على أن يتقاسم الإشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديرية والمجالس البلدية والمحلية (٨٨) : وظهرت المدارس الأولية أولا بنشاط من مجالس المديرية والمحافظات ، وكانت تضم المسلمين والأقباط معا . كما كانت مجالس المديرية تنشئ مدارس ابتدائية في نطاق أقاليمها . والذي حدث أن بعضا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الإسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط بحرمان من تعلم الدين . وفي انفرة التي أثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الموظفين الأقباط بإدارة الأموال المقرء سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شتوده المتقبداى صاحب الصحيفه ، وتوفيق حنين ، بثران مسألة تعليم المسيحية للتلاميذ القبط في المدارس الأولية عامة ، وفي المدارس الابتدائية التي تشرف عليها مجالس المديرية . . (٨٩) . ونشرت رسالة تحمل أسماء اثنين وأربعين من أقباط بلده « القبلى قمولا » بمديرية قنا ، تذكر أن مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الإسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر أن مديريات أخرى تتبع النهج ذاته وأن أمير الظن بذلك ، وحساول توفيق حنين أن يقنع الحكومة بالأهمية السياسية لتعليم الدين: باعتباره الأمان الوحيد لمصر «من خطر البولشفيه» ، وباعتبار أن هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم اقلية في حساب عدد السكان : « فكم من فرد قام بثورة فكرية في أمة فقلب شكل انجها (فيها) وفي غيرها رأسا على عقب . فإذا أنت تركت الناشئة في مليون مصرى تشب بلا دين غرست بعملك بدور الفوضى . . » ، وذكر أنه أن تمسكت مجالس المديرية بهذه السياسة ، فلن يكون أمام الأقباط إلا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهي محضودة ، أو الالتحاق بالمدارس الأهلية، وهنا يجب على نك أنجانس أن تعين المدارس الأهلية وتمدها بالمال تحقيقا للمساواة : وأثير انعجب من مدرسة « قبلى قمولا » باللدات ، والتي أسسها أولا الغمص افلاذويوس سعد ، فأذا بتدريس دنياته المسيحية يمنع فيها بعد إشراف مجلس المديرية عليها (٩٠) .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقي الملكية سنة ١٩٣٠ ، عمل صدقي ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الإلزامي ، وسدر في عهد صدقي القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيو ١٩٣٣ بالتعليم الأولي . جعل التعليم الأولي إلزاميا يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة ، ويكون إجباريا يعاقب مخالفا (الأب) بالفراخه ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسع التي ترسمها الدولة طبقا للإمكانيات المادية المتاحة . ورغم الإلزام للمصريين كافة ، مسلمين وأقباطا ، فقد أكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة (إسلامه أو مسيحيه) مادة من مواد الدراسة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الإسلامية وحدها ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرف لها مواعيد معينة ، وأنشأ فرقا لتعظيم القرآن وتجويده في غير اوقات الدراسة ، ثم نص « والإطفال غير المسلمين معقون من حضور هذه الدروس » (١١) ، وأطر في السنين التالية التوسع في مناطق تنفيذ القانون ، سيما في السنوات من ١٩٣٥ الى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الإلزامي في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٣٤١٤ بمدارس مجالس المديرية (١٢) . وإذا كان اتساع نطاق التعليم الإلزامي يعنى تنمية لوجه من وجوه الإصلاح الاجتماعى الهامة ، فان هذا الفارق في التعليم الدينى بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشاكل التفرق الدينى ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الإلزامي فيتسع للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة إلزامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار* .

هذا واسترد الإشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومتما مدرسة المعلمين الأولية ، وانه في وزارة اسماعيل صدقي ومشيخة الظواهرى اجتذبت تلك المدارس للأزهر على نحو أو آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل أو آخر فى نطاق « الدومين » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الإسلامية . ولعل ذلك كان من اسباب صياغة التعليم الأولي الإلزامي بهذه الصياغة

* مثال لبعض الكتابات التى علق بها أقباط على هذا الأمر ، ما كتبه من يسمي اسكندر عبد القديس فى الصفحة « نصيحى من الهوى والاتفاق مع وزارة المعارف في تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التى بها عدد من أولاد الأقباط، ولا يخفى على حضراتكم أنه المدارس الإلزامية الموجودة بالبلاد نزعها إسلامية ، أعنى تصف التعليم اليومى أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة إسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم . فهل بعد ذلك يظنون أولادكم مستقبلهم . أسرعوا وانهبوا لقائمة هذا المشروع وتكروا في أولادنا .. أيها القسمة الناهض أنهبوا وتم وقد آثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس وتكتائب الإنزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية ، التى حافظنا عليها قرونا وتحملنا المضايقات والاضطهاد . حتى التل وسفك اسماء في المحافظة على هذا الإيمان القديم .. » (نقل عن صحيفة الضياء ، ٦ ديسمبر

الدينية الإسلامية وحدها . وأيا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع - ان رأى الاقباط التعليم الإلزامى يقتصر على الاكثرية دونهم ، مادام يمنع أبناءهم من تعلم مبادئ دينهم فى تلك المرحلة من السن ، التى يؤدى تعليم الدين فيها أهم آثاره التربوية . وطالبا بالآخذ بأسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادئ دينه الذى يتعبد به ، وان كونهم أقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم ، مادامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع ، من حيث الالتزام بالتعليم واداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات (٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب ان انصرف كثير من القبط عن ارسال ابنائهم الى المدارس الإلزامية ، وبملاوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى فى أكتوبر ١٩٣٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر ، ولادخال مادتي تاريخ الكنيسة واللغة القبطية فى مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية فى مناهج المدارس الإلزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين (٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الإلزامى ، فلما بلغت المدارس الإلزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة فى ١٩٣٧ ، اصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية فى اواخر هذا العام ، بياناً عن مساهمته فى التعليم الإلزامى وانشاء مدارس لابناء الاقباط فى جميع انحاء البلاد ، وظهت المطالبة بان تستعين وزارة المعارف بخيرى المدرسة الاكثريكية فى تدريس الديانة المسيحية فى المدارس ، وان تعاون الحكومة الاقباط فى سعيهم لانشاء المدارس الخاصة بهم (٩٥) .

ويظهر من ذلك ان آثار قانون التعليم الإلزامى لم تقف عند حد استياء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم فى المدارس الإلزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة فى التعليم ، بانغزال جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية ابناء الشعب فى تلقى مناهج التعليم المدنية نفسها ، وما يرسبه ذلك فى تعميق الشعور بالانزلال والفرقة وعدم المساواة ، واشاعة الاحساس بقيام رابطة اجتماعية اساسها الدين بين الأقلية ، الى تعميق الشعور الطائفى . ولم تقف الآثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشroud ، اثارت كثيراً من السخط والحرج ، اذ كان قانون التعليم الإلزامى يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الإلزامية والاعوقب بقوة الغرامة ، فلما نشطت الجمعيات القبطية فى انشاء المدارس الأهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الإلزامى ، كان قانون الالتزام يمتد بعقوبته الى الآباء بسبب تخلف ابنائهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائياً، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس اصول دينهم ، وبتلقي التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين

الاسلامى حتى فى المواد المدنية ، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية (٩٦) .

بهذا صار التعليم الحر شبه ضروره دينيه للاقباط . والتعليم الحر هو التعليم فى المدارس الاهليه غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديريات : مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر فى جوهره وحسب الغالبية من مدرسه تعليم مدنى ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لايميزه عنيا الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين ، وباستثناء المدارس التى انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحره تنشأ فى الاساس بسبب ان المدارس الحكومية اقل من ان تستجيب لطلب الراغبين فى التعليم جميعا ، وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زياده الاقبال على التعليم فاقت الزيادة فى المدارس الحكومية ، ولان مصروفات المدارس الحره كانت اقل مما تتقاضاه المدارس الحكومية من مصروفات ورسوم (٩٧) . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضا منها نشأ بهدف الربح ، وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والتعليميه كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالمباني والفصول ، ومن جهة كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتأهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص اعانات لتلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية ان تخضع المدرسة الحره لاشراف الوزارة ، تفتشها على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفى عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ فى ٢٨ يونيه ١٩٣٤ بالتعليم الحر ، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط للترخيص بفتح أية مدرسة حره شروطا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والاماكن الضارة بالصحة او الخطرة على الاخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر فى النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المواد ٢ و ٣ من القانون) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش وزاره واشرافها على التعليم . ومن الطبيعى ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحره ، ومنها ما انشأته الجمعيات القبطية والمطرانيات ، سيما ان ما نشأ من تلك المدارس فى القرى والاقاليم ، تعريضا عن المدارس الازلامية ، انما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفى للحصول على المباني اللائمه ، وقد لا تكون كافيه لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوى الخبرة والتأهيل ، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات . واستشعر القائلون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليست المشكلة هنا بوقف المدارس الحره من الخضوع لاشراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا فى هذا النوع من المدارس الذى نشأ عن رغبة من القبط لتلقين

أصول ديانتهم لأنبائهم: بسبب تخلى المدارس الإلزامية عن هذه المهمة ، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو أنه ما كان يقوم لولا الخطة التي استنتها التعليم الإلزامي . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قيودا على التعليم الحر تهرق مالية المدارس وقد تؤدي بها إلى الإفلاس . وقنح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ وأهمال الرقابة والتقص في استعمال سلطة تعطل المدارس (٩٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد في ١٩٣٦ ، في تلاقى بعض هذه المثالب ، اذ بدأت في احصاء المسيحيين بمدارسها الأولية ، لتعين من يعلم الدين المسيحي في كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لا يبدو ان هذا الاجراء اذن له بالتنام (٩٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تمام هذا الاجراء ، ان الوفد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية في الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجيء الاشارة اليها في مناسبتها . وقد قيل ان ازماح وزارة الوفد لتعليم المسيحية للمسيحيين في التعليم الأول ، الذي ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته التكامله « لهو اشارة لتعليم « الكفر » رسميا في هذا الوسط الاسلامي » ثم هم يفترض عقائد الاطفال وميراثهم الديني افتراسا (٩٩ مكررا) . كما هوجم الوفد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا في توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحابة المدارس القبطية (١٠٠) . ومن ذلك ماأثير بشأن الاعانة التي منحت لكلية الأقباط بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى في ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدي توفيق نسيم وعلى ماهر ، ورغم ان هذه الكلية تتعلم فيها القبط والمسلمون جميعا، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل (١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفدي في سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الاسلامية (١٠٢) . ولكن استغل هذا الامر في سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومة وطى رأسهم الرأى .

وشارك في هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمون . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسألة التعليم الديني لم تكن محض سلاح وجهود ضد الوفد في عراك الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مدنيًا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنباً الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا في صحيفة « الاخوان المسلمون » خمس مقالات نشرت في اعداد متتابعة في يوليو ١٩٣٥ بعنوان « في مناهج التعليم » :

انتقد خلو لئدرس من التعليم الدينى الاسلامى الا كمادة اضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الاسلامى وباللغة العربية التى طفت عليها اللغات الاجنبية . وتركز طلب الإخوان فى عريضة دعوا اهالى كل مركز وبلدة فى مصر الى توجيهها لتلك ورجال الدولة ، تطالب بجعل القرآن والديانة الاسلامية مادة اساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجاب لهذه الدعوة بعض من اعيان عدد محدود من المراكز والمديرية ، فقابلوا رئيس الديوان الملكى وكبير الانشاء بالسرائى والامير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الازهر ووزير المعارف . وكان رايهم ان تدريس الديانة الاسلامية لا يمتد طبعاً الى التلاميذ غير المسلمين ، فلا اكراه فى الدين ، ولا يلزم غير المسلم بالامتحان فى هذه المادة (١٠٣) . وفى ١٩٣٨ وجه مكتب الارشاد مذكرة الى كل من شيخ الازهر ووزير المعارف ، ورد بها ان توحيد نظامى التعليم الدينى والمدنى فى المدارس الابتدائية والثانوية يتعين الا يكون على حساب الصبغة الاسلامية التى اتصفت بها المعاهد الازهرية والدينية ، ويتعين ان تمتد هذه الصبغة الى المدارس المدنية . كما طالب الشيخ البنا فى مذكرة وجهها الى رئيس الوزراء ، بتوحيد مناهج التعليم والتركيز على التاريخ الاسلامى والقومى والسيرة النبوية والتربية الوطنية وصبغها كلها بروح الاسلام . وقدم مشروع قانون الى البرلمان لتدريس العلوم الدينية بصورة اساسية (١٠٤) . وادى هذا الضغط الى ان وافقت لجنة المعارف بمجلس النواب على جعل التعليم الدينى مادة اساسية فى المدارس (١٠٥) . ولكن الامر وقف عند هذا الحد .

واذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه باوضاع الاقلية الدينية فى مصر . فان ما يستوجب النظر هو موقف الاخوان المسلمين الذى بدأ معارضا لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس . اذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاولى ، نوعاً من النشاط التبشيرى ينطوى على خطر داهم للاسلام ، « فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية » واسمونه تعليمًا للكفر وان « الخطر هائل ، والامر جد ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق » (١٠٦) . وذلك رغم ان تعليم ذى دين اصول دينانه لا يمت الى التبشير بسبب قريب او بعيد . على انه موقف الجماعة هذا قد وجد صده فى مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم تدريس المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائش وطلبة الجامعة المصرية من ينشط فى هذه المقاومة (١٠٧) . واثيرت نقطة تبدو ثانوية ، ولكنها شغلت من الاهمية موضعاً دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الامر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات فى المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . اذ قيل بصدر منشور من الوزارة يوجب اداء ايتجان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية

البنات القبطية بالمباسبية : وأبدى البطريرك نوع اعتراض على عدم استثناء الإناث في هذه المسألة ، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعلم معه امتحانهم فيما لم يدرسوه . واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة كموضوع للثارة والتهيج (١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بأن تكون النصوص الدينية الإسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها . وكتب فخرى أسعد في صحيفة مدرس الفتاة «الضياء» ، «نحن أقلية في بلد إسلامية ... ليس هناك من شك في أننا يجب أن نحفظ بتقاليدنا الدينية (القبطية) . ولكن يجب مع ذلك أن تكون في حيز المعقول . هل بأنفسنا مع إخواننا المسلمين نجني فائدة ٠٠٠ ، ثم طالب بالاتحاد والتآخي لصالح الجانبين (١٠٩) .

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، أسوة بتعليم المسلمين إسلامهم ، بقيت قائمة . وقد وجد لها صدى واضح في انتخابات المجلس الأعلى لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين عقود البرامج التي تقدم بها المرشجون للانتخابات ، السعي لتعليم الدين المسيحي بالمدارس الحكومية والأهلية والمدارس الإلزامية ، مع تعيين وعاط مسيحيين للقيام بأرشاد المرضى والمسنين المسيحيين ، أسوة بزملائهم من المسلمين .

أحداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهي فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشاكل أساسية ، وإنما تتعلق بأحداث تظهر وتختفي . وصلتنا بموضوع هذا الفصل ، أنها تتعلق بنشاط الإدارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنين طويلة ، إنما التقطت نماذجها فيما أمكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ . والملاحظ إنه كانت تظهر على عهد دستور صدقي ، إشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب في أحد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون أن يجد أصحاب الدم والمال أية عناية في ضبط المعتدين » .. ويظهر من سياق الرواية أن ليست التفرقة الدينية هي مصدر الاعتداءات ، وإن ذلك مما يجري كثيرا في الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذي أثر يتعلق بتعاضد رجال البوليس والإدارة في تحقيق التهم وكشف المجرمين ، وإشير إلى اعتداء « رجال البوليس على المصلين في كنيستهم وهم يصلون وجروا بعضهم جرا إلى النقطة على مسيره أميال .. » (١١٠) . وانتقدت أجهزة الإدارة في مركز الأقصر عن قصورها وتعمدها « التفرقة بين أبناء الأمة ويلد بذور الشقاق بينهم .. » ، وأن الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والأزدراء ولمسوا ما فيها من خطر على الأمن « لا يتفق مع وظيفة الإدارة وواجبات أفرادها .. » (١١١) . وفي ١٩٣٦ أثير إلى اضطراب الأمن وانتشار « زوچ

الرجمية « في بعض مراكز الاقاليم ، وان مسلك بعض الموظفين يتنافى مع روح الانسانية التي لا تعرف ديناً ولا مذهباً ، وقيل ذلك بمناسبة منع بوليس جرجا عرض فيلم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيراً في غالب مدن مصر . وقيل ان مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنياً الا اذا كان مسلماً ، وأوصى بوجود التدقيق في اختيار رجال البوليس والاداره (١١٢) . كما اشير الى اختلال الامن في مركز: الاقصر وانتشار - الاعتداءات في الطرق العامة ، حتى بلغ الامر ضرب احد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال البوليس في تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى احد المستأجرين على مؤجره القبطي بالضرب ، وحكيت قصة اعتداء بعض « الرعاع » في فرشوط على قبطي وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الاقباط الارثوذكس في البلدة على ذلك . ولم يشر في تلك الاحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط (١١٣) .

وفي ١٣ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التي يصدرها القمص سرجيوس ، عما اسمته حادث اخميم ، اذ كانت الحكومة في ١٨١٨ منحت اقباط اخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة ارض لتكون جبانة ، ثم منحتهم في ١٩٠٠ قطعة أخرى ، وأقيم سياج عليها تهدم في ١٩٢٢ ، فلما شرع في إعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الأرض لأحد أوقافه المسلمين ، واستمر النزاع في هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهافت الخصومات (١١٤) . وفي فبراير ١٩٣٨ اثر ان جمعا من أسرة عمدة « جهينة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الاقباط الارثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الاقباط ونهبوا ائمة الكنيسة وأوانيها . وبعد يومين صححت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن اسقف أبو تيج ، اذ ظهر اصل الموضوع ان ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيسة للاقباط وواحدة للكاثوليك وأخرى للانجليين . . الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم القس يس جبرائيل الذي لم يقبله باقي الكهنة شريكا لهم في أي من الكنيستين ، فاتخذ من منزل الكنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكوى عن الشروع في بناء كنيسة بغير ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقف البناء ، فقدم ائمة جبرائيل شكوى فيهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط ، وأظهر تحقيق البوليس ان أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القس وبين القمص اقلاديوس وغيره (١١٥) . واثّر على نطاق ضيق - فيما امكن تتبعه من شواهد - ما يتعلق بأشهار شاب قبطي لاسلامه ، والمطالبة بمراجعة الدقة في عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث أخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بأن يكون للاقباط نصيب في برامج الاذاعة اللاسلكية ، بإذاعة الاغانى القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد (١١٦) .

وفي ١٩٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان « فرق تسد .. الوحدة الوطنية والاخلاق القومية » ، جمع فيه حوادث ونصوص مقالات عن كل ما رأى انه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والاقباط . وصدر الكتاب بمقدمة لسلامه موسى ، اوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانه ، واوصى المسلمين بقراءته وحفظه في الذاكرة ، وذكر ان الاحتلال الانجليزى هو من ايدى قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والمأمورين ونظار المدارس ومعلمى اللغة العربية ، حتى تقوم الحزازات بين عنصرى الأمة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هى من استبقت هذه التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، لان مصالحها واهدافها كانت تتفق مع مصالح الاستعمار واهدافه ، وانه لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستورى ازالة هذه الفوارق ، وأشار الى انه فى فترات التسلط الديكتاتورى صدرت قوانين تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الإلزامى ، وحرمان القبط من وظائف المعلمين بهذه المدارس ، وهى ٣٥ ألف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيارف ، ووظائف تدريس اللغة العربية التى صارت وقفا على المسلمين رغم انه لا ارتباط بين الدين واللغة .

اما الكتاب ذاته فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير الوزارات الوفدية فى دعم الوحدة الوطنية بالأعمال الإيجابية ، والى وجود الحكومات غير الوفدية فى أغلب الاحيان ، وهى حكومات غير دستورية عملت على ارضاء الاكثية باثارة النزاع الدينى لتحويل الانظار عن أعمالها السياسية ، والى تفشى الاغراض الشخصية والمحسوبية بحيث لم يجد بعض الرؤساء الا العاطفة الدينية يستغلونها لاثباع اغراضهم الشخصية ، والى قيام جماعة الإخوان المسلمين وما اتخذته دستوراً لها من سياسة عدائية سافرة للادبلىن الأخرى. ثم عرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة فى كل وزارة ، منها فى وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار ، وتطبيق قانون التعليم الحر مما ادى الى غلق بعض المدارس او حرمانها من الاعانات ، كالمدرسة الانجليكية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالقازيق والفرنسكان بأسسوط ، والتقصير فى تعليم اللبانة للتلاميذ المسيحيين ، وتعليم الدين الاسلامى لهم من خلال مادتى اللغة انعرية والتاريخ ، ومنها انه لم يتول قبطى فى الجامعة منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة . وتفشى المحسوبية فى كلية الطب تعيينا للاقارب من خلال اثارة النعرة الدينية ، والتضييق على القبط فى البعثات التعليمية للخارج . وفى وزارة العدل حيث يشكل الاقباط الغالبية بين موظفيها . وفى وزارة الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف حوادث وحالات فردية ، استدل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحريم عرض الافلام الدينية وعدم اذاعة الصلوات المسيحية . ثم تكلم عن بناء الكنائس .

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس ، انه إيمان تبعية مصر لتدولة العثمانية صدر خط همايوني في فبراير ١٨٥٦ ، يوجب أن يكون إنشاء الكنائس بموجب ترخيص يصدر من الدولة . وبقي الخط همايوني نافذاً بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقاً للنص الذي أدخله الملك فيه والذي يوجب بقاء العمل بالمعادن والنظم المرفوعة في الشؤون الدينية حتى يصدر قانون بتنفيذها (المادة ١٦٧) . وفي عهد العمل بدستور صدقي أصدرت وزارة الداخلية قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص لبناء الكنائس وصدر هذه التراخيص ، ووضع شروطاً عشرة لذلك منها ما يتعلق بملكية الأرض التي تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء في بيئة ملائمة ، والا يكون موقعه سبباً للاحتكاك بين الفئات (١١٧) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والإدارة سلطة هامة في تقرير بناء دور العبادة والإشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع إقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس إذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بإنشاء الكنيسة ، وعلى الأمر على هذه الوثيقة ، فلا يجوز بناء كنيسة إلا بترخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز إقامة الشعائر الدينية في مكان غير الكنيسة المخصص لها (١١٨) . مما أثار السخط في هذا الشأن . وفي ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق أنستهورى رئيس مجلس الدولة حكماً هاماً كان من شأنه أن يخفف كثيراً من هذا القيد ، أصدره معتمداً على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية في إقامة الشعائر الدينية ، إذ فرق بين الإجماع في مكان ما للصلاة ، وهو اجتماع ديني محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، مادام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص إلى ملك عام مخصص للعبادة ، إذ يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط همايوني . وعلى وفق تلك التفرقة قضى إلغاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف إقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية في مكان خصصه ملكه لذلك (١١٩) . على أن هذا القيد استمر من أسباب إثارة السخط بين جماهير من القبط .

من عوامل التفرقة :

لما أثر الحديث عن اضطهاد الموظفين الاقباط في ١٩٢٨ ، كتب محام من بنى سويف . « ٣٠٠ - هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والكبرى الحرة من الاقباط ، أن الشعب يميز بين مسلم وقبطي ، وهل حدثه طبيب أو محام . . بأن المسلمين قاطعوا الاقباط - لا سمح الله - أو فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين . ٤ - ما الذي يطمع حفرته من عامة الشعب في علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين اخوانهم المسلمين ، وهل اشتتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للتعرة الدينية . الا ان شيئاً مما

أسائلي عنه ثم ينفع مطلقا ولازال الشعب المصيرى كتلة واحدة .» (١٩٠) «
ولا يعلم ان ثانياً آخر عرج الى هذه النواحي من النشاط الإجتماعى العام ،
ولعل السبب أنها لم تكن محلاً لتكار ، ومن ثم لم تصدر محلاً لاثبات . والحاصل
انه لا تلاحظ تفرقة دينية في أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية
بين الأماي . ولم يمكن التقاط مشكلة أثرت أو حدث ورد ، في هذا الجانب
من «العلاقات الاهلية» أى العلاقات الفردية والجماعية في غير المجال الوظيفى
والحكومى . وقد ظهر من قبل أن ما ذكرته « صحيفة مصر » عن حوادث
الاعتداءات في واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، إنما ذكرته لا من حيث كونه
يحمل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشاط أجهزة
الإدارة وإعمالها تحقيق الحادث . ولا يعرف تقاطع مصدره الدين إلا في
العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم في الديانتين . ولا يكاد
يعرف في مجال انشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، إلا بالنسبة
للجمعيات الدينية . وفي المدارس التى انشأتها الجمعيات القبطية لم يكن
في الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل
في المعاهد الدينية للجانبيين . وفي المجال الاقتصادى لا يعرف ان أرباب عمل
رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم في الدين ، ولا ان تجارا ومنتهجين أو
مستهلكين تقاطعوا في التعامل لهذا السبب ، ولا ان حرفيين أو مهنيين انحصروا
تعاملهم مع عملاء من دينهم ، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين
الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين . كما لا يعرف ان تمييزا اقتصاديا بين
سببه الدين ظهر في التعامل ، ولا أن تفرقة في الأجور تمت أساسها الدين .
ولا أن تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجار أو صناع ميز بين
أعضائه أو جمهوره على أساس من الدين وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند
مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الاقليات في مجتمعات عديدة ، مما يولد
مشاعر جماهيرية من الازدراء أو الكراهية المتبادلة ، ومما يتخذ شكل المقاطعة
في التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم وعربات النقل وأحياء السكنى ،
أو يولد تمييزا اقتصاديا في الأجور والخدمات وغيرها .

وينبغى التنبيه الى أن ثمة احتمالا غير مستبعد ، بأن تكون حالة من
حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الاسرية ،
سيما في بعض نواحي الصعيد . ولكن ما يراد قوله هنا ، انه لم يمكن التقاط
أمر كهذا من الشواهد المتاحة ، وأنه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا
شغل رأيا عاما أو جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة في
الأساس على الإدارة الحكومية ، من حيث التمييز في بعض الوظائف ، ومن
حيث النشاط الحكومى في بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص
الكنائس . وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم ان للإدارة
الحكومية أهميتها البالغة ، تكويننا ونشاطا ، وان هذه الأهمية تزداد وضوحا
وأثرا في مصر ، والتوظيف في مصر هو المجال الرئيسى لعماله المتعلمين

المهنيين، والإدارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها اثرها الكبير في مجالى الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام المركز بمسألة التزلف . والمقصود فقط هو تحديد وإيضاح النطاق الفعلى لما يثور بشأنه امر التفرقة ، من غير أن يتداخل أو يطغى على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعى المتعددة . والمقصود أيضا استخلاص النتيجة التى يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تتعامل الجماهير افرادا وجماعات مع بعضهم البعض فى مجالات النشاط الاجتماعى والاقتصادى لا تكاد تشور مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر ان هذه الثورة لم تنشئ الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفها اكتسافا وخلصتها من الشوائب . وهذا ايضا مما ساعد الوجد بنشاطه السياسى الواعى فى أن يخلص معاركه الانتخابية وهيئاته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك ان يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه فى هذا النشاط أكثر حسما مما نجح فيه فى تخليص الإدارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا فى مجال شعبى خالص . ويمكن القول من نظرنا السياسية ومؤسستها عبر التاريخ الحديث ، أنه حيث كان للمبادرة الشعبية اثرها الفعال فى نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعى العام ، انتفى التفرق أو كاد ، ولو استلشى جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا . وحيث كان لمبادرات الإدارة - الحكومية اثرها الحاسم أو هيمنتها الواسعة ، التوى بالسالكين السبيل .

ومن أهم مصادر التفرقة فى الإدارة الحكومية ، سلطة السراى وخاصة على الجيش والبوليس ، واثرا البعيد فى وظائف الإدارة العليا . وهى سلطة تفسر وجود التفرقة فى هذه المجالات . أما سبب انتهاج السراى هذه السياسة ، فمنه ان الاسرة المالكة المصرية ذات اصول تركية ، وهى تنتمى اجتماعيا فى مصر الى فئة أرستقراطية من الوافدين المتمصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الدينى الاسلامى باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان فى النطاق الشرعى للدولة العثمانية ، التى قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الاسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للاسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد الى هذا المفهوم . هذا فضلا عما سبقت الإشارة اليه من ان السراى لا تجد سندا شرعيا للحكم الفردى المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت فى القرون الوسطى ، والدين ليس ديننا عاما مجردا ، وهى لا تستخدم دعما لسلطانها فكرة عامة من ديانة جامعة ، اقما تركز على دين الأكثرية ودينها ، وبغير ما ترى السراى أنه رباط دينى ، تفقد أيا من اسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، مادامت عقائد الجماهير السياسية صارت الى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراى وتجعلها . وإذا نشأ الوجد يناوئ سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة

الوطنية ، فقد صار من الطبيعي ان يحاول الملك هدم هذه الجامعة التي اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . ويقدر ما كان للملك من سلطان على اداء الحكم ، بقدر ما وجدت التفرفة الدينية لدعم نفوذه وضرب الوفد . ولان مسلك السراى فى انتييز ضد القبط ، سلاحا سياسيا صرعا ، لم يصدر عن وازع الدين ذاته او ورع فى مآزره الاخوة الاسلاميه ، فقد عرفت السراى قدرا غير قليل مو الموظفين الاجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفوة خلاء الملك فى غير الديوان الملكى .

ومن مصادر التفرفة فيما قامت فيه ، ما أسفرت عنه عملية من التطور اسارييه لم يخلل . مى مؤسسات الدوله . ثم من المؤسسات اعديمه باقية كلها ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة ان التطور فى مصر فى بعض المجالات أسفر عن اردواج فى المؤسسات ثم تطور المؤسسات التقليديه لتصبح جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديم وترك للزمن والتسريح ان يغلى الجديد النامى وان يضمحل معه القديم . فكل المجتمع يفرز العديد والجديد جنباً الى جنب يتصارعان ويتشابكان ، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل فى القضاء والتعليم ، واليه اساسا ترتد أسباب التفرفة فى هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظيف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلاً من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين : ورأى فى ذلك خطا بين الدين واللغة ، ورأى فى هذا الخط خطرا على المفهوم القومى . ولكن يظهر ان المسألة لم تكن ناشئة من عوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، انما نشأت فى الأساس عن الصراع حول مجالات التوظيف بالنسبة لخريجى المعاهد الدينية على ما سترد الاشارة فى فصل لاحق .

ومن مصادر التفرفة أيضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، فى ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية عنه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلفت الاشارة فى بدايات هذا الفصل . واذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية - فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الاقباط كالصيارف ، واخرى كان للاقباط فيها الغلبة كمصلحة البريد والسكة الحديد . وكان جهد بناء الديمقراطية وبناء الادارة الحكومية الحديثة ، إلا يؤثر الدين فى شروط الاختيار فى كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية او المهنية . وقد ترد الاشارة الى التنافس والتباغض الذى شب بين دار العلوم وكاية اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلغت بينهم ، بلغ انتظاها والاضراب . لم يتن الدين ولا التمييز الدينى هو الأساس ، وبالمثل تلحظ المقاومة فى مجال الصنرفة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر . كل ذلك نشأ لاسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصور

أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل .: وإذا كان
عرف تمييز جد محدود ضد القبط في بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب
رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح
القبط ومطالبهم . وهى حساسية بلغت أحيانا حد الإفراط فى تأويل
الأحداث تأويلا طائفييا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع ، وذلك على
ما يلحظ فى بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما ركزه كتاب
« فوق تسد » ١٥٥٠

المراجع

- Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, (١)
p. 333-336, 342-345.
- From Max Weber, *Essays in Sociology*, edited by H.H. Gerth, (٢)
C. Wright Mills, p. 196-339.
- W. Hardy Wickwar, *Modernization of Administration in the* (٣)
Near East, p. 138-139.
- Morroe Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt*, (٤)
p. 126., etc.
- (٥) نقل عن M. Berger المرجع السابق P. 9.
- M. Berger, op. cit., p. 16-18. (٦)
- M. Berger, op. cit., p. 16-18. 114-118. (٧)
- M. Berger, op. cit., p. 37-47. (٨)
- M. Berger, op. cit., p. 58-59. (٩)
- M. Berger, op. cit., p. 147-148. (١٠)
- M. Berger, op. cit., p. 124-128 (١١)
- M. Berger, op. cit., p. 85, (١٢)
- M. Berger, op. cit., p. 59, 114-115, 124. (١٣)
- (١٤) على هامش السياسة • الدكتور حافظ عفيفي. ص ١٢٤ ، ١٢٧
- (١٥) ميادى فى النيابة المصرية • محمد على علوية ص ١٣٤ ١٤١ ، ١٤٣ - ١٤٤
- (١٦) عيوب الحكم فى مصر • حسن الجداوى ص ٩٧ .. الخ
- (١٧) الاداة الحكومية • ابراهيم مذكور ومريت غالى ص ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨
- M. Berger, op. cit., p. 30. (١٨)
- (١٩) دستور ١٢٩٣ ، صراع حول السلطة • طارق البشرى • مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧٢
- M. Berger, op. cit., p. 33. (٢٠)
- Harold Lasky, *A Grammar of Politics*, p. 397-398. (٢١)
- (٢٢) محمد على علوية • المرجع السابق ص ١٢٤ - ١٣٥ ، ١٤٠
- M. Berger, op. cit., p. 33. (٢٣)
- (٢٤) جهود الميلاد العربية • دراسات فلسطينية (٨٢) • دكتور على ابراهيم عبده ونخيرية قاسمية • ص ١٧٦ - ١٧٧
- (٢٥) صحيفة النارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٦٦
- (٢٦) صحيفة النارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٦٦

(٢٧) فرق .. تسد ، الوجه الوطني .. والأخلاق القومية .. الدكتور وغيث ميخائيل
 ص ١٣ ، إذ ذكر المؤلف أن سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقسم على تعيين نظام من الأقباط
 للمدارس الأميرية .

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٢٨ .

(٢٩) حويلات مصر السياسية - أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٥١٣ - ٥١٤ ،
 ٥٩٢ - الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٨ .

(٣٠) الإدارة العامة وتنظيمها - الدكتور عثمان خليل عثمان . الطبعة الثانية . ١٩٤٧ ،
 ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٣١) صحيفة مصر ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٤ .

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢٩ نوفمبر ، ١٩٢٧ ، صحيفة للثورة المصرية ٢١ فبراير ١٩٣٦ .

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٣٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

M. Berger, op. cit., p. 63-66.

Lord Lloyd, Egypt since Cromer, p. 77, 105.

Lord Lloyd, op. cit., p. 105.

(٣٥) حويلات مصر السياسية أحمد شفيق . الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٢٢٧ - ٢٣٦ .

(٣٦) صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٣٧) حويلات مصر السياسية - أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٢٧ - ٢٨ ،

٨٥ ٨٦

(٣٨) حويلات مصر السياسية - أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٨٦ .

(٣٩) الصحف اليومية ١٠ - ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ وخاصة صحيفة مصر .

(٤٠) صحيفة مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤١) صحيفة مصر ١٤ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٢) صحيفة مصر ١٩ ، ٢٧ ، ٣٠ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٣) صحيفة مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٤) صحيفة الأهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ١٩٢٨ .

وقد أكد حلم الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان القاء مجلس النواب في ٣١ يناير

١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم لتلال .

(٤٥) صحيفة البلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨

(٤٦) يلاحظ أن مجلد صحيفة مصر يدار الكتب ، الخاص بالفترة من يناير إلى مارس

١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من إشارات

الصحف الأخرى . والاعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقط من المجلد أيضا

الاعداد من ٨ - ١٣ فبراير . وقد أمكن رصد كثير مما أثارته الصحيفة في الأعداد غير الموجودة

من تعليقات الصحف الأخرى .

(٤٧) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ فبراير ١٩٢٨

(٤٨) صحيفة مصر ٢ - ٤ فبراير ١٩٢٨

(٤٩) صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨

(٥٠) صحيفة مصر ٨ فبراير ١٩٢٨

(٥١) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨

- (٥٥) صحيفة مصر ٢ ، ٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٩ ، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٧) حوليات مصر السياسية - أحمد شفيق - الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .
- (٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨
- (٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لباس محمود القناد .
- (٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦١) صحيفة كوكب الشرق ١ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ يناير ، ٢ فبراير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد يمدد الصحيفة نفسها ٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام ٦ فبراير والبلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عبيد وقد حاجبت صحيفة مصر مكرم عبيد بالعدد ٧ فبراير ، ووردت مقال مستنوت هنا صحيفة البلاغ ١٣ فبراير ١٩٢٨ ، ويلاحظ أن مستنوت أعطي للمقال رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية » و« الاستقلال » شياننا » منذ ثورة ١٩١٩ . يرجع أيضا إلى صحيفة البلاغ ٣٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ فبراير ١٩٢٨ ، صحيفة كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ فبراير ١٩٢٨ . وذكرت كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تعليقاً على الكلمات التي ألقاها مواطنون أقباط في حفل تكريم محمود الفلكي أنهم يتكروون دعوى الظلم أو الاضطهاد .
- (٦٩) صحيفة مصر أول مارس ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر ٢٩ فبراير ، ٢ ، ٥ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
- (٧١) صحيفة مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٣) صحيفة مصر ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ، ٦ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٤) صحيفة مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٥) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٦) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٧) كتاب التعليمات لمصلحة الأموال القذرة ١٩٣٠ (مطبع ١٩٢٩) مادة ٢٨٦ ، صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٨) صحيفة مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .
- (٧٩) كتاب التعليمات ، للرجع السابق مادة ٣١٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .
- (٨٠) صحيفة مصر ٢٥ يناير ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
- (٨١) صحيفة مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانوني وقني . صحيفة مصر ٢٧ فبراير

١٩٣٠

- (٨٢) صحيفة مصر ١٦ ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
 (٨٣) صحيفة مصر ٧ ، ٦ مارس ١٩٣٠ وغيرها من الاعداد اللاحقة .
 (٨٤) مكرز) صحيفة القضاء ٣ يناير ١٩٣٧ . صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٣٨ .
 صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٣٧ .
 (٨٥) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٨ . ١٦ ديسمبر ١٩٣٦ .
 (٨٦) صحيفة مصر ١٦ ديسمبر ١٩٣٦ .
 (٨٧) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٩ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ .
 (٨٨) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ .
 (٨٩) دلي هاشم السياسة ، حافظ غفيلي ص ٦٠ ، ٩٣ ، ٩٤ .
 (٩٠) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٨ .
 (٩١) صحيفة مصر ٢٣ فبراير ، ٨ مارس ١٩٣٨ .
 (٩٢) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .
 (٩٣) دبايى في السياسة المصرية ، محمد علي علوية ص ١٧٨ .
 (٩٤) صحيفة مصر ٥ ، ٨ ، ٢٦ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
 (٩٥) صحيفة مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
 (٩٦) صحيفة مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ .
 (٩٧) حافظ غفيلي ، المرجع السابق ص ٩٠ .
 (٩٨) صحيفة مصر أو ٢١ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٤ ، ١٤ يولية ، أول سبتمبر ١٩٣٦ .
 (٩٩) مكرز) صحيفة « الانخوان للمسلمون » ١٢ ربيع أول سنة ١٣٥٥ (٢ يولية ١٩٣٦) .
 (١٠٠) صحيفة مصر ١٢ أكتوبر ١٩٣٧ .
 (١٠١) صحيفة مصر ١١ يولية ١٩٣٦ ، ٣ نوفمبر ١٩٣٧ .
 (١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ .
 (١٠٣) صحيفة الانخوان للمسلمون ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ .
 (١٠٤) صحيفة النذير ، ١٤ ، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
 (١٠٥) صحيفة النذير ، ٨ جمادى الأولى ١٣٥٨ .
 (١٠٦) صحيفة « الانخوان للمسلمون » ١٢ ربيع أول ١٣٥٥ ، (٢ يولية ١٩٣٦) .
 (١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ أكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال باضاء ابراهيم محمد بيازيد .
 (١٠٨ ، ١٠٩) صحيفة القضاء ٣ ، ١٠ ، ١٤ فبراير ١٩٣٧ . خاصة مقالات عبد الحميد حنفي .
 (١١٠) صحيفة مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٤ .
 (١١١) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ .
 (١١٢) صحيفة مصر ٤ يولية ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ .

حيقة مصر ٢٣ ، ٢٧ يولية ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ أغسطس ، ٢ ، ٧ سبتمبر
١٤ أكتوبر ١٩٣٧ - وبالسنة لموضوع فرشوط فهو أن مستأجرا يستأجر قطعة
'التواجة عبد الملاك' وأنه اعتدى بالضرب على هذا المالك ، صحيفة مصر ١٣ أغسطس

يجع أيضا صحيفة مصر ١٦ يولية ١٩٣٦ -

حيقة مصر ١٩ ، ٢١ فبراير ١٩٣٨ -

نيقة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يولية ١٩٣٦ ، ١٧ مارس -

موعة أحكام محكمة القضاء الادارى ، السنة السابعة من ١٩٨٤ ، حيثيات الحكم
٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ يولية سنة ١٩٥٣ -

موعة فتاوى قسم الرأى بجلس الدولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ - ١٩٤٩ ،
١٨٦ -

موعة أحكام محكمة القضاء الادارى ، السنة السابعة من ١٤٧ ، حيثيات الحكم
٦١٥ المحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ -

ليوالتيم غريال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٢٨ -

الملك والخلافة الإسلامية

الملك والخلافة الإسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحد من سلطات الملك واستبداده ، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة ١٩١٩ ، وبمجلس نواب ديمقراطى يشارك فى السلطة ، وبوزارة جديدة كونها وفقا للدستور حزب الثورة . وبدأ فى الاتفاق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردى آذنة بالارتخاء ، وأن الحكم المطلق الذى يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطية المتصلة بالشعب . وأن جذور الدولة الوطنية التى تمهدها ثورة ١٩١٩ آخذة فى الرسوخ باعتبارها الأمر الأساسى اللازم للنظام الديمقراطى . ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسما بقدر ما كان ارهاصا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد .

وفى خضم هذا الصراع وردت الاخبار بأن مصطفى كمال اتاتورك قد ألغى الخلافة الإسلامية فى تركيا ، وعلى الفور فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية . كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية . وولى الخلافة ولى العهد عبد المجيد كخليفة مجرد من السلطة الزمنية يقيم فى الاستانة ، مع نقل عاصمة الحكم الى انقرة مركز حركة مصطفى كمال . ثم استشعر الكماليون انه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية فإن بقاءها يشكل مركزا للتمر ضدهم ، فالتفوا الخلافة جملة فى ٣ مارس ١٩٢٤ ، مع نفي الخليفة المخلوع واسرته تخلصا من ممكن للخطر يتهدد ثورتهم .

وأهم ما يلاحظ فى هذا الأمر فى سياق التاريخ المصرى ، ان مسألة الخلافة الإسلامية لم تكن معنى لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذا سياسيا مباشرا . وفى انصهر الوسيط استقلت مصر كثيرا من التبعية السياسية من

الخلافة العباسية . حدث ذلك أيام الطولونيين ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية . وكان ذلك في بداية الحكم المملوكي لمصر ، نقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة في مصر ، وبقي الخليفة بمصر على عهد دولتي المماليك أقرب الى الرسوم والخراف التي تحيط عرش السلطان المملوكي دون أن يكون للخلافة أية سلطة سياسية فعلية (١) . ثم التامت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد علي حكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عمليا في حكمها الداخلي عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أئنة السلطة المصرية ، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصري . بل ان النفوذ السياسي الذي مارسه الدول الأوروبية واثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق اثر العثمانيين . ومؤدى هذا ان مصر وان بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكمة حكما مباشرا ولا خاضعة خضعا مباشرا للسلطة السياسية للخليفة . وان الولاء للخلافة الإسلامية في مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسي بها . وفرمان تعيين ولاية مصر وخديويها كان أقرب الى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسي عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية في مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الأمة الذي ينادى بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطني الذي يستمسك بالعلاقة بها ، لا ايمانا بالولاء السياسي لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط اجلاء للاحتلال البريطاني . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة وأعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز اهم سخط المصريين في الحماية المفروضة لا في الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطني تبنى على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية .

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين وأعلن فصل الدين عن الدولة في تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمني . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس في مصر أيدت مصطفى كمال في هذه الخطوة ، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك (٢) . واستمرت نفعات الإعجاب تصدح في الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربي ولخلفه محمد وحيد الدين الذي احتفى بالانجليز . فلما فر الى مصر شيخ الاسلام التركي مصطفى صبري وهاجم الكماليين ، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجوما «تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب» (٣) . ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاكر كتب في «الأهرام» في ٥ ديسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الاسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة ، لأنه لا يمكن الرضاء بأن يظل العالم الاسلامي مرهونا بإرادة

فرد ، ولأن الخليفة لا يبدو أن يكون مظهرًا لارادة العالم الاسلامى كله لا منبعها لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية فى يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على العكس رحب جمهورهم بتجريد منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرشحين بذلك . انما الامر الذى اهتز له الوجدان الدينى فى مصر ، هو الفاء الخلافة ذاتها كمنصب دينى او كرمز لتجمع الافطار الاسلامية . والذى يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثه الفاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، ان غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمرکز دينى ومرکز لتجمع الشعوب ، مما لم يثر بشأنه جدبا أمر السلطة السياسية فامين الرافعى يهاجم طرد الخليفة كأمر يتعارض مع معانى الاخلاق والانسانية ، ومحمد البتائوى يقول أن الخلافة ليست ملكا للترك وحدهم حتى يلغونها وحدهم لانها خلافة المسلمين (٤) . وهذا احتجاج لا يصدر الا عن من ينظر للخلافة كرابطه دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التى تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الاهرام التى ايدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة فى ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الفاء الخلافة فى ٤ ، ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الاخيرة . ولم يظهر وجه للنقاش بين الموقعين . وكذلك كان الشأن فيما ملا الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم (٥) . وصحيفة «النظام» التى شنت أعنف هجوم على الفاء الخلافة ، كانت تستند فى هجومها على انه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وإبقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الفاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها . وكذلك كان الشأن فى صحيفة « السياسة » المعبرة عن الاحرار للدستوريين ، و « البلاغ » المعبرة عن الوفديين (٦) .

وماكان لأحد ان يسوق منطقا متسقا فى هذا الشأن يدافع به عن سلطة لاتتعلق بالحكم فى بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . انما انحصر أمر الخلافة عندهم فى زاوية ماهو مشترك بين مسلمى مصر ومسلمى العالم وهو المركز الدينى . وماكتب عن لزوم البيعة التى تمت لعبد المجيد فى اعناق المسلمين وعدم شرعية خلع (٧) ، انما انحصر فى المعنى الدينى للبيعة ، نغريما على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية فى مصر عن السلطة فى تركيا . وكان اول مناقش به مفكرو الاحرار الدستوريين امر الخلافة اللنية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية فى تقرير نصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، وأشاروا الى سابق تجربة مصر فى هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين» ، اذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية ،

ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الدينى ... ولكن الاحرار نقدوا القرار التربى من زاويتين : الاولى ان تركيا «تسلك الان مسلك الثورة فى طب اعظمها الاجتماعى» .. بينما مصر «تتدرج الى الغايات التى يعترضها زماننا بدون ان يكون هناك فاصل محسوس فى التصور بين اى هينة مدنية وهيته دينية» ، والزاوية الثانية ان الخلافه امر مشترك بين المسلمين والاثراك : والامم الاسلاميه تتمسك باهداب الخلافه بصرف النظر عن دات الخليه (٨) .

صدى انفاء الخلافه :

ولمصر البند المحل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى النهوض ، ادراك قوى - رغم الاحتلال والتاخر - بما تنطوى عليه من قدرات حضارية كامنه او متحرکه ، وماتتميز به تجاه الشعوب المحيطه ، ولديها ذاتها احساس بانها رابطة عقديا ومركز لشيء ما ، وبان تمة «رسالة» او «دورا» موكول لها . وهى تلتقط من الحاضر القائم مايدعم دعواها ، فان لم تجد فيه شيئا مسعفا وجدت فى تاريخها رصيذا لاينفد فى افئاع المصريين على الاقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية والفكرية فى مصر ، ولكنها تصدر جميعا عن هذا الاحساس المشترك الذى لايدوان احدا فيها انكره او اهمله . والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفى ، والتقدميون يرونها مركز التقدم المامول . واذا اختلف المختلفون فى تحديد محيط الدائرة فهم متفقون تقريبا على لونها مركزا لدائرة ما .

وقد تسبب انفاء الخلافه فى توهج الوجدان العاطفى للدينى . واضطربت المواقف فلم تتبلور سريعا . ووجد من يؤكد ان انفاء الخلافه باطل ، ومن يقول ان خلق عبد المجيد باطل كذلك وبيعهته ملزمة باقية . واعلن بعض رجال الدين فى بيان اصدروه ان خلق عبد المجيد غير شرعى وبيعهته لا تزال فى الاعناق (٩) . وسجلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل (١٠) . ثم وردت الاخبار ان ملك الحجاز الهاشمى حسين اين على يدعى الخلافه وياخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرق الاردن ، فاستغفر هذا الزعم جماع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ، ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الانجليز اثناء الحرب بعيدة عن الازهان . ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ، ووجد من يدعى احقية ملك الافغان فيها وهكذا (١١) . فتلاطمت تيارات الراى العام بين الخلافه القلمية والدعوى المزعومة . ولم ينس احمد شوقى فى رثائه لثناح الخلافه ان يشير الى ادعاء النبوة بعد موت الرسول . فيقول :

فلتسمن بكل ارض داعيا يدعو الى الكذاب او لنجاح

لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر اسلامي للخلافة في مصر ، وان يرتفع ملك مصر حليعة للمسلمين . نسب الشيخ محمد حسين وكيل الأزهر السابق يقول أن الامه المصريه هي اهل للخلعه واحق بها من غيرها « فان فيها من علماء الدين وطلاب العلم الوفا عدده وفيها الأزهر الشريف » . (١٢) . وكتبت « السياسة » تقول ان صحف اوروبا « تتحدث عن الاحتمال الكبير ، بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع الي مصر برضاء الشعوب الاسلاميه » وان ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بعبول الملك فؤاد حليعه للمسلمين « لان مصر سراج الذكاء الاسلامي » (١٣) . ثم قالت ان افضل مدان لانعقاد المؤتمر الاسلامي هو القاهرة ، لان الدعوة اليه تصدر عن مصر ، ولان مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ، ولان لفتها لفة العربان وفيها الأزهر (١٤) . وكتبت « الاهرام » « علينا الاندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك ان يقبلها » . وان قد سقطت بيعة عيد المجيد . (١٥) . ونشرت صحيفه « مصر » مقالا لمحمد عبد الهادي عمار يقول « لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد علي باشا محرر مصر والشرق » . (١٦) . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كمرشح للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامي من مصر . وظهرت مصر كمكان انعقاد مؤتمر الخلافة لانها أكبر دولة دينها الرسمي الاسلام بنص الدستور (١٧) .

وهذا يلاحظ ان مجمل الاتجاه العام المؤيد لان تقوم مصر بدور خاص في امر الخلافة ، عقدا للمؤتمر الداعي لها واختيارا للخليفة ، كان هذا الاتجاه في الايام الاولى يصدر عن ان الخلافة مفهوم ديني لا يرتبط بسلطة سياسية . ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الديني الممتاز ، بحكم كونها بلد الأزهر اكبر جامعات الاسلام وبحكم ما تضم من اعداد كبيرة من رجال الدين . وقد شاركت صحف الوفد في نشر ما يتعلق بهذه الدعوة في هذا النطاق (١٨) .

الملك والخلافة :

لا شك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يقل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذي فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر ما يزين البصر لديه - فيما يبدو - وبعث المرارة ان يضطر الى ان يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتتولى الوزارة ومشاركته السلطة . وأصل البلاد عنده كما اظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصري للجماعة السياسية الذي استندت عليه الثورة والتنظيم الديمقراطي الذي نادى به . ومبعث البلاد هو تأييد الشعب في هذين الأمرين للوفد .

في هذا الوقت بالتحديد التي الاتراك برودة الخلافة طريحة على الارض . تحوطها عواطف المسلمين وأنظارهم بالتوقير ، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها . وهي طريق لا بأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهي مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم في العصر الوسيط ، المدينة الفاضلة للحكم الفردي المطلق . هي المؤسسة القادرة على اكسب الملك شيئا من النأييد الشعبي ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . واذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والامراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الاسلامية ، ولديه الازهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التي زادت كثيرا بعد الغاء الخلافة من تركيا في نظر شعوب الاسلام . ومصر والازهر كفيلا بانجاح مسعاه . وكان الانجليز وراءه في هذا المسعى ضامنا لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير في ارض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم (١٩) .

وجد فؤاد في البردة اللقاة ضالته ، ولكنه في هذا الوقت بالتحديد ايضا ، لم يكن مطلق اليد والارادة . اذ تقف على ابوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسي والمعروف «منذ بداية حياته السياسية» . معارضا للجامعة الاسلامية . وكان سعد زعيما للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الراي العام قادرا على حمل الناس على الاسترابة في كل مايصدر عن القصر من مشاريع (٢٠) . اخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملا ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالازهر ، فاستعان بكبار رجاله .

وفي ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الازهر وطلبته ، الفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والامراء وغيرهم من قادة الراي للبحث في أمر الخلافة . واستندت رئاسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوي من هيئة كبار العلماء (٢١) . وفي ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالازهر مسمى «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» فكان اسمها تصفيقا لكل مايمكن ان يجتمع من الألفاظ الباعثة على التوقير والاحترام . اجتمعت برئاسة شيخ الازهر ابو الفضل الجيزاوي وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراعي رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراعة ومحمد علي البيلوي ، وعبد الحميد البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلي الازهر السابقين محمد حسنين ومحمد شاکر ، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الاقسام بالازهر وغيرهم . وفيها من المدنين امين سامي وأحمد تيعور من أعضاء مجلس الشيوخ ، وأحمد خشبة وكيل مجلس النواب ، وعبد الطيم البيلي وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الأيوبي والسيد رشيد رضا . وتولى السكرتارية الشيخ حسين والي مفتش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة في اليوم ذاته ببيان غاية في الاهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى اصل وضعه ايام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة ان الخلافة «رئاسة

عامة في الدين والدنيا .. والامام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم في حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفي تدبير شئون الخلق الدينية على مقتضى النظر الشرعى .. وان الامام يتولى الحكم بالبيعة من «اهل الحل والعقد» او باستخلاف امام قبله ، او بطريق التغلب وحده . وبهذا تم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناه السلفى القديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحا . ولم تفرق في شرعية تولى الامام ، بين بيعة تجريبيا «الصفوة» وبين الحكم الوراثى وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت أسلوب الانتخاب العام .

اما سلطة الامام الدينية فقد حدها البيان (لما كان الامام صاحب التصرف التام في شئون الرعية ، وجب ان تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الاقاليم وولاية القضاة وولاية تقباء الجيش وحماة الثغور ..) وهى سلطات كاملة على الادارة والجيش تجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من ان جميع السلطات مصدرها الامة وان الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامة ، اى خلع الخليفة . فهو ينحل بزوال المقصود من الامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الامة ؛ او متى وجد من الامام ما يوجب اختلال احوال المسلمين .. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، اسقاطا لدعوى بقاء انشغال الخلافة بعبد المجيد . وقالت انه اذا كان الاتراك قد احدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية اصلا ، لانها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته ، والدين لا يعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ فى الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامى القانونى) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير امور الدين والدنيا . والنتيجة ان ليست له بيعة فى اعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى السند الرابع عشر من بيانها الذى يطن الدعوة لعقد مؤتمر اسلامى بالقاهرة تحت رئاسة شيخ الازهر يحضره ممثلون لجميع الامم الاسلامية «ليبحث فى من يجب ان تسند اليه الخلافة الاسلامية ..» وحدد للاجتماع شهر مارس ١٩٢٥ (٢٢) . وشكلت الهيئة مجلسا اداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له اشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بدأ تكوين لجان فرعية للخلافة فى المدن والاقاليم ، فظهر بذلك ان ثمة «تنظيما» جديدا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم دينى سياسى وفقا للمفهوم الذى اكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيل وزارة الاوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلاً للديوان الملكى .. وقد اكثرت نشأت من الطواف بالاقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه واجتمع «بعلماء الدين فى طنطا والاسكندرية وتتابع

اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن ..» (٢٣) . ويحكي عن الشيخ الظواهري انه رثى تأليف لجان الخلافة في انحاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد ، كما رثى أن يكون «الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين انفسهم . ببارهم قبل سفارهم . بل فلتقم ادارة الازهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الازهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التى تقع في مناطقهم ..» وكان الظواهري شيخا لمعهد اسبوط فالتقت اليه مهمة تأليف لجان الصعيد من بنى سويف الى اسوان . وكان له وكلاء في كل مديرية يعاونونه في تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن . (٢٤) وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية في القرى على مارجبلة الصحف وقتها ، حتى قرى مركزى دسوق ونفر الشيخ في شمال الدلتا (٢٥) .

ثم اصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الاسلامى العام للخلافة في مصر» يرأس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوى رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرتير شيخ الازهر ودو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على ما دلت عليه صحيفة «السياسة» (٢٦) . وظهر اول اعداد المجلة في اكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال السيد رشيد رضا قال فيه ان غاية المؤتمر وضع « قواعد حكمه اسلامية مدنية واختيار خليفة وامام للمسلمين » . واطرد صدور المجلة شهريا حتى العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة اعداد اخرى خلال عامى ١٩٢٥ - ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبا في رشيد رضا والمنياوى والى وعبد العزيز الاشرافى وعبد الباقي سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة سياسية ترمى الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيان «الهيئة العلمية ..» بمثابة المنهاج السياسى المستهدف فكرا وعملا . وكان تأليف اللجان استهدفا لبناء تنظيم سياسى بمستويات متصلة من المجلس الادارى للهيئة الى المديريات والراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم مايمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

حكومة الوفد والخلافة :

منذ ظهر بيان « الهيئة العلمية .. » بمفهومه السياسى عن الخلافة بدا الرأى العام بتشكك في اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة في زعمها شرعية خلع عبد الحيد (٢٧) . كما ظهر من قبل من يدعو للترث في تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بايجاد الخلافة على ارض يسيطرون عليها ، وإن الواجب عدم التسرع في

الاقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية «ان مركزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية ..» (٢٨) . كما ظهر من بنادى باهمال فكرة الخلافة أصلا بقوله «الله .. لا خلافة ... ولا خليفة ..» (٢٩) . على ان هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو ان كان ثمة نوع من التوفيق بما ضمنت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسمتهم «السياسة» فيما بعد بموظفى المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أبدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدا الأمر للبعض كأنه نعمة من النعم ماثلث ان تدوى (٣٠) .

وبالنسبة للوفد . فقد لقي الغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذى لقيه لدى جماهير الراى العام . وذلك في الايام الأولى . ويبدو ان الأمر اعتبر وقتها فورة عاطفية لا تليث ان تهدأ ، وأنها أمر دينى يصعب ان ينتج عنه امر سياسى . والحاصل أنه في الايام الأولى . لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد لقي بالخلافة في الساحة المصرية في ايام انتصار تاريخى حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولى الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية . التى ساد فيها الوفد وشاد . فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعى الخلافة على الطريقة المنتشرة . وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دافعا عن الخلافة (٣١) .

ويبدو ايضا ان الوفد - رغم وهج الانتصار - لم تعيش عيناه عن رؤية مايمكن ان يكون بصيصا من الخطر ينمو في المستقبل . وهو حزب يعلم جيدا ان مصدر قوته الوحيد هو جماهيرته التى صعدت به الى الحكم . وقد ولى الحكم بمدود البصر والساعد الى مفاتيح السيطرة عليه . قوى الرجاء في ذلك بفضل هذه الشعبية . على انه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتضحت معالمها بعد في اطار الوضع الجديد الذى لم تعض عليه اسابيع . في هذا الاطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

أولا : ساهم كثير من كتاب الوفد في النغمة السائدة عن استنكار الغاء الخلافة ، وايدوا نشاط كبار العلماء في اعلان خلو منصب الخليفة وسقوطبيعة عبد المجيد وللذعوة المؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الظالمين فيها (٣٢) . وبدا ان الامر يعالج بحس وطنى مضرى . فلا مصلحة لوطنى بنادى بالاستقلال ويكافح من اجله في ان تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمى للدولة اجنبية بغير ان تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهى علاقة تتضمن نوعا من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسى . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها ، اى معارضة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا . ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد

حسين عن سعد زغلول من اعلاء شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقي تماما ان يعارض الوفد - أو بالأقل بمتعض - من قيام الخلافه في خارج مصر . حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط «الهيئة العلمية ..» باعتباره يساهم في تحقيق نظرته السابقه . وهو نشأت يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية في الدولة امسك الوفد اعنتها اخيرا ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء ، او للتأثير فيه دفعا ومنعا . ثبت «البلاغ» تقول «ان مسألة الخلافه بمصر هي في ايدي أوليائها الطبيعيين ..» (٣٣) ، وذكرت انها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى احكام الشريعة ، والعمدة في ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام ، وبما هي اهل له من الثقة في اخلاصها ونزاهتها .

وإذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال أجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ أبي العزائم ، لانه نشاط غير متصل بالروابط به ، دولة او حزبا ، وهو نشاط تنظيمي له اتصاله بالاحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة الخلافه خارج مصر ، على ماستجىء الاشارة اليه فيما بعد (٣٤) .

ثانيا : لم يفقد الوفد حلهه تجاه الملك ، ولا تجاه مساعي الأمير عمر طوسون النابوي للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر أن الحزب لم يشأ أن يتعجل الامور باتخاذ موقف فاطح في الامر . وعلاقة الوفد بالملك في اطار السلطة الجديدة لاتزال جديدة ، ومسألة الخلافه لاتزال هائلة . فترك الامر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون أن تدلى قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد في الامر ، ودون أن تتخذ موقفا قاطعا بشأنه . وقد عمد الاحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وخز الوزارة لتتخذ موقفا صريحا في امر الخلافه والمدة المؤتمرها في مصر ، قبل أن يصدر بيان «الهيئة العلمية ..» ، «ان الحكومة المصرية لم تبد رأيا الى اليوم ، وقد كان حقا عليها أن تبدى رأيا غداة صدر قرار انقره ..» وهي «لاتزال في حيرة ..» (٣٥) ، فلم يؤثر هذا الوخز في الوفد وورارته .

ثم كان ان اتجهت انظار كثيرة الى الأمير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للاسلام ، كجمعية تضامن العلماء ولجان أبي العزائم (٣٦) . وبدأ نشاط الأمير ، واراد هو بما له من نفوذ الإمارة ، أن يحاول وخز الحكومه الوفدية ايضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الاحرار . فارسل خطابا رسميا الى سعد زغلول في ١٥ مارس يشير فيه الى اقتراح بعقد مؤتمر اسلامي ينظر مسألة الخلافه ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا «فما هو رأى الحكومة في ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر في مصر» . فرد عليه سعد في ١٨ مارس بجواب اشبه بالصمت يقول «أتشرف بأن أبدى انى عرضته على جلالة الملك

الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التي لها علاقة بشخصه الكريم ، وسأبلغ سموه ما اتفقاه من جلالاته في هذا الشأن» . وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الأمير (٣٧) . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت ، وعى سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ الا من القصر وأنه لا يزال في دور المراقب . وعينا حاول البعض حمل هذا الجواب على أن امر المؤتمر في ذمة الحكومة و «عناية زعيم الأمة» (٣٨) . على أن محمود عزمى قد علق على جواب سعد محذرا اياه من أن امر الخلافة لا يتعلق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذى تحظر المادة ٤٧ منه على الملك أن يتولى أمرا بجوار ملك مصر بشير رضاء البرلمان ، وسأل سعدا «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مضرية» (٣٩) ، وسكت سعد هنا أيضا سكتة الانتظار .

ومايكشف موقف سعد غير الملن ، هو ما حكاه احمد رمزى عضو مجلس النواب ، اذ ادرك الحاكى أن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالا لسعد في مجلس النواب في ١٤ ابريل يطلب اليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعى ، فأجابه سعد جوابا خاصا (في غير الجلسة العلنية) بمحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، بأن قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «مايكفل تجنب الصدام مع شعور بعض افراد الأمة ، ويكفل اهمال هذه الفكرة» (٤٠) .

ثالثا : لم يطل الانتظار والترقب . فقد واجهت الوزارة في سعيها للسيطرة على اجهزة الدولة عقبات كثيرة . واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطانى . وليس هنا مجال التفصيل في هذا الشأن (٤١) ، ولكن تكفى الإشارة الى أن هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم في اواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . ومما تفيد الإشارة اليه في هذا المجال ، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع أن يقبض على كثير من أئمة السلطة . ويحكى أن سعدا لما سافر الى لندن لمفاوضة مكدونالد في صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطا بنطاق من جواسيس الملك (٣٢) ، وأن كثيرا من اجهزة السلطة ورجال الإدارة كان على علاقة مباشرة بالسرائى ، وأن الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهر ، واستطاع رجاله أن يحركوا طلبة الأزهر في مظاهرات ضد حكومة الوفد في خريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محروكو الدعوة للمؤتمر الاسلامى للخلافة على علاقة مباشرة بالسرائى رغم كتمان هذا الأمر (٤٣) . وأن حكومة الوفد لم تكن تملك ازاءها شيئا جديا .

وضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة أن مسألة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بياناتها ، وليست مجرد مؤتمر يرجا انعقاده أو لا يرجا ، ولكنه كما يحكى عبدالقادر حمزة صاحب البلاغ «وجد في البلاد فجأة

شيء سمي (لجان الخلافة) وعرف أن هذه اللجان تجد تعضيدا من بعض الدوائر. (يقصد الملك). وأن بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها . . . (٤٥) . أدرك الوفد إذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السراي لحسابها لتواجه به الزفد في صراعهما على السلطة . والخطورة أنه تنظيم سياسي يبنى باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الأزهر .

وكان سعد - في البداية قبل تشكيل اللجان - قد قابل الملك وسأله راية في نقل الخلافة الى مصر . وذلك على ما ذكر سعد في جوابه لعمد طوسون في ١٨ مارس ، فادعى الملك العزوف عنها حسيما حتى لأحمد رمزي جوابا على سؤاله في ١٤ ابريل (٤٦) . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسي ، لجأ الى حنكته المعروفة ليتخذ في الامر اجراء يشل به فاعلية الملك . ويقطع من صلاته بموظفي الادارة الذين يعاونوه على تأليف اللجان . واستغل حرس الملك على اخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معا . اعاد سعد سؤال الملك فابدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في انحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراي «ويوزرون لرؤساء الأزهر بتأييدها والاخذ بيدها . . فقال جلالاته انه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الاول » . فأنصرد وزير الداخلية بأمر سعد منشورا لموظفي الاقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان . يذكر عبد القادر حمزة «ومن الحق أن المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضا أن يقال ان المساعي الخفية فعلت فعلها هي أيضا من جهة أخرى ، لأنها اجتهدت في أن تعرقل مفعول المنشور وتوصلت الى ذلك في بعض الاحوال . . . (٤٧) . وقد اعترف خصوم الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة، إذ تذكر «السياسة» ان حكومة الوفد رفضت أن تجعل اللجان صلة بالادارة، فدللت بذلك على انها لا تريد أن تكون لها اية صفة سياسية (٤٨) .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الواضوح في ادراك المرامي القريبة والبعيدة لهذه المحاولة ، ويتعبر عبد القادر حمزة «منذ ذلك الحين شعرت الوزارة ، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعد المعدات للوقوف في وجهها لاسقاطها واسقاط الحكم النيابي يوما من الايام . . . » ، ثم أشار الى دور نشأت باشا الذي كان وقتها وكيلا للأوقاف ومحركا لمن ينشطون في تكوين اللجان ولم يثيرون طلبية الأزهر على الحكومة . فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور نقل نشأت الى وكالة الديوان الملكي مع اعطائه لقب (رئيس بالنيابة) . وأقضى هذا الأمر الى نزاع دستوري بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحا بأن هناك «دسائس وأبدى خفية» تريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهددة الملك «سعد أو الثورة» فتراجع الملك معترفا بحق الوزارة الدستوري في الموافقة على تعيين موظفي الجيرارد . واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعيين نشأت .

- والخلاصة ان الوفد نظر الى فكرة الخلافة والى بيان «الهيئة...» كفورة لاثبت ان تهديا . ولكنه كان حذرا من جهة الملك ، وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك او يتصل بشيخه من القوى السياسية كحركة ابي الغزائم . «فالمنعنى الذى كانت تنظر الوزارة السعدية اليه فى لجان الخلافة وفى غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه . وهذه القوة اذا وجدت قد تكون يوما من الايام خطرا على سلطة الأمة اى على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب .» (٤٩) .

حزب الملك والأحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . واتته وزارة «ملكية» يرأسها أحمد زبور ويحركها اسماعيل صدقى وزير الداخلية بها ، ويؤيدها الاحرار الدستوريون كراهة الوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الفوران العاطفى الذى نجم من الغاء الخلافة قد هذا وبدا ينحسر ، ثم تركز اهتمام الراى العام فى الاحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات اخرى ، والانشغال بالمعركة الانتخابية . وتركز اهتمام الملك والاقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزوييفا واکراها للناخبين واضطهادا لانتصار الوفد . وبدا ان هذه هى المهام العاجلة ، وان مسألة الخلافة تحتاج الى وقت قد يطول نسبيا ، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الاسلامية الاخرى التى ابدى الكثير منها التلكؤ او الامتناع من بنية قواد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدا ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رآى فيه امكانية تفجير الحكم الدستورى النيابى .. وقد امدته مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الادارى «للهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» وقرر فى ١٧ يناير تأجيل عقد المؤتمر عاما ، وبرر التأجيل بما يشغل مصر من امر الانتخابات وبما شب من خرب فى الحجاز بين الملكين سعود وحسين لا يعلم متى تنتهى (٥٠) .

وجرت الاحداث المصرية فى سياقها المعروف ، فجرت الانتخابات واجتمع البرلمان فى ٢٢ مارس واكتشفت الحكومة ان اقلية النواب الجدد من الوفد ، اذ انجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والاحرار للرئاسة . فصدر مرسوم ملكى بحل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية . من الناحية العملية . وكان الاحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زبور ،

اذ دخلها في ١٢ مارس عبد العزيز فهمي رئيس الحزب ووزيراً للحقانية ومحمد على علوبة وتوفيق دوس من اعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «الملكيين» والاحرار في الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على انه لم يمض وقت طويل حتى بدا الضعف يظفر في داخل التحالف بين الملكييين والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة في يديه وحده . والملك كركيزة للحكم الاستبدادي وكؤسسة راسخة الجذور في الايمان بالحكم الفردي المطلق لايقبل تحالفا دائما مع احد ولا مشاركة من احد له في السلطة . فبدا يحاصر الاحرار حزبا ووزراء .

يذكر الاستاذ الرافي انه في هذه الفترة «استغل نفوذ السراى في التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات في جميع دوائر الحكومة ..» وان السلطة قد تلقتها السراى والوصوليون من طلاب الحكم ، وأطلقت يد الإدارة في السف والتنكيل ..» (٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمي بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا اقل من شهر حتى كان ماكنت أخشاه ، وظهر لى أننا لسنا وزراء بل انما يراد سوقنا عند الاقتضاء الى مالا يود الرجل الشريف» (٥٢) ، وهكذا ظهر للاحرار في اقل من شهر أنهم ليسوا مشاركين في السلطة، وان ماظنوه تحالفا في الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة اخرى ، فان الملك عمل على مايشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد ان الحكم من خلال الدستور يستوجب ان يضمن لنفسه اقلية مؤيدة في مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الضمان الا من خلال حزب يناصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل ان تنافسه فيما بعد على حصة اكبر مما يريد في السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذي ظهر في تلك الايام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل ان يكون حزب موازنة لمصلحة القصر في البرلمان . وبدا تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت - محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التي عرفها تكوين تلك اللجان ، اى بالطريق الادارى ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبأن ينوط بالجهاز الادارى في المدن والاقاليم اجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الاعيان فيه . وكان نشأت «يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين للانضمام الى الحزب وتمزيقه .» (٥٣) . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد» . واذا كان الاحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امعاض ، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل . فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل ، بل عمل على تكوينه على حسابهم يضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبدا للاحرار ان الملك يستقل بالسلطة من دونهم ، وانه يدعم حزبه ليرث به عصبيتهم في الاقاليم ، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة .. ولم يكن طمعه في الخلافة واضغاف طابع الدين على حكمه امرا بعيدا عن الازهان ، ولم تكن صلانه بكبار رجال الأزهر

وشيوخه مما لا يثير الحذر والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذي يمثل الوفد) ليقعوا في طغيان آخر شر منه (٥٤) . يتصلون به او كما تذكر «البلاغ» يخشون مايسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكي وانهم اوعزوا الى من يتصلون به من مراسلى الصحف البريطانية ، بنقد الملك وان حالة الفجر الملكي قد صارت كحالته ايام الخديف اسماعيل (٥٥) .

في هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبدالرازق عن « الاسلام واصول الحكم » فى ابريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل فى مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبىء عن ان الخلاف بدا قبل نشر الكتاب ، خلافا حول نصيب كل منهما فى الحكم ، وحدرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذى يريده فرديا خالصا . انما الاكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل ان الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشرى له فى الحكم وقد فهم بتهمة الالحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرزاق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمى لما تلى «دون ان يصرح بالرفض» فى تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعى ، وذلك فى سبتمبر ١٩٢٥ . وانقسم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم فى الأساس انهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التى تبناها اللورد اللينى والى انتجت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار فى انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدي ، قد ادت بالانجليز الى ان يعيلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستورى فى الحكم كرئيس للدولة فافسحوا له فى العمل . واسهم فى ذلك انهم كانوا يقفون وراءه فى مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجح الوفد ثانية فى انتخابات ١٩٢٥ ، سحبت الحكومة البريطانية اللورد اللينى من مصر فاستقال فى مايو ١٩٢٥ وترك مصر فى منتصف يونيو ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا فى اكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار . ثم كان كتاب الشيخ عبد الرزاق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الاحرار فى الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز ان يقفوا ضده او يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف الاحرار الدستوريين من مسألة الخلافة قور الفاء الاتراك لها فى مارس ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسى العام ، الذى تتخلص وقتها فى عدائهم للوفد وهزيمتهم امامه فى الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقا للدستور الذى ساهموا فى صياغته . وكان الاحرار وقتها يتلمسون السبل لاعادة صياغة موقفهم السياسى بعد ان غدر بهم الدستور ،

فتفتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفدين فى هزيمة لهم استشعروها هزيمة
نكراء .

ولم يمس على الفاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى
ان يكون لهم منه فائدة ، فبادرت « السياسة » بمهاجمة قرار الفاء الخلافة
هجوماً منها على « مسلك الثورة فى قلب الانظمة الاجتماعية » . واكدت ان
حق المسلمين فى الخلافة مفتوح بعد ان اسقط الاتراك حقهم فيها ، وان
ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم
مؤتمر قريب ، وان يبادر زعماء الاسلام فى كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية
تتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه . ثم خطت خطوة اخرى
باقترح عقد المؤتمر فى مصر بدعوة رسمية توجه له .

ولا يظن من ذلك كله ما يشير الى ان الاحرار كانوا يقترحون امراً لمصلحة
السراى واطماعها ، وقد كانت معظم المناير تنعى الخلافة باعتبارها مؤسسة
دينية ورمزا للجماعة الاسلامية ، ولكن المهم ان الاحرار ، بهذه المبادرات :
كانوا يعيدون نوعاً ما عن الموقف الذى اتخذوه بعد ذلك عام عندما نشر كتاب
الشيخ عبد الرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والمهم ايضا انهم فى هذه
الفترة الاولى ، اقترحوا من الامساك بالعنصر السياسى للخلافة فيما يتعلق
بصراعهم مع الوفد حزبا وحكومة . فبعد ان اقترحوا تأليف الوفود غير الرسمية
لينعقد بها المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية فى الامر لانها حكومة
اسلامية دينها الزمى الاسلام ، وذلك فى صدد تأليب سعد زغلول على
سكوته تجاه هذا الامر ومحاولة لظهوره بمظهر القصر فيه . وحاولوا ان
يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجيهه الى سعد الذى كان
يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة « لعل اكبر درس نتعظ به هو انسياق الشعب
فى الثقة بفرد من افراده واعلائه مرتبة متى وصلت اليها الطبيعة البشرية قل
ان تقدر على ضبط حواسها . » (٥٦) .

كتاب على عبد الرزاق :

للدكتور محمد عماره دراسة وافية عن كتاب « الاسلام واصول الحكم »
والمركة التى فجرها على المستويين الفكرى والسياسى (٥٧) ، مما لا وجه
معه لتكرار تقصيصها الان فى نطاق ما يمس « حركة الخلافة » المعروضة .
وللكتاب ، مستويان من التأثير ، المستوى الفكرى المتعلق بعلمانية الدولة
والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسى المتعلق
بمقاومة استبداد الملك فؤاد وفساد سعيه لتولى الخلافة . وكان تأثيره خطيراً
على المستويين جميعاً . وقد كتب ايلي خادورى فى دراسته عن « مصر والخلافة
١٩١٥ - ١٩٥٢ » (٥٨) ، ينسك على الكتاب اى دافع فكرى ويحيله

الى مجرد سلاح وقتي في معركة الاحرار ضد الملك . والحق ان الكتاب كان سلاحا في هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقرير ذلك لا يكون يكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط . ولكن يكون ايضا باستشراف الاثر الفكرى الخطير الذى رسخه الكتاب في اجيال من المصريين ، تجد فيه رغبة من اهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات « المعاصرة » لاثرا ، ليس من شأنه ان يتعارض مع نفوذه الفكرى العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الاثر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ ابنى العوائم اعترافا بالخلافة وانكارا لحق الملك فؤاد فيها . وماينفى منطق خادورى في هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكى وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لايزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولايزال يدور في الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب في الأساس على محورين ، المحور السياسى المباشر وهو ما اكسب الكتاب مداها حادقا ، اذ وجه سهام القول في شجاعة كبيرة ضد النظام الملكى الاستبدادى وضد ذلك « الذى يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ، ولايستقر الا فوق امناقهم .. » ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته .. الخ . والمحور الثانى هو الفكر الهادف الى فصل الدين الاسلامى عن أنظمة الحكم . وقد لاحظ الأستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابه تناقض في التصميم الفكرى له ، من ناحية محاولته انكار ان النظام الذى وجد في عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان الرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى ان المنهج التاريخى العلمى قد افتقد بما يعنيه من « حرص على ادراك علاقات الظواهر بعضها ببعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية في المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا .. » (٥٩) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، انه بيان لفكرة الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضى بحث هذه المسألة لا في ضوء السياق التاريخى ، ولكن في ضوء المصادر الأساسية للشريعة الاسلامية ، وهى القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة و الخلافة » والنصوص التى تساق لا تفيد بالزوم وجوب نصب الامام (٦٠) . والسنة (وهى كل ما ثبت عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير مقصود به التشريع والاقتداء) لم تعرض للخلافة ولا امكن للعلماء ان يستدلوا منها في هذا الباب على شاطيء ، والأحاديث التى تساق عن البيعة والإمامة لا تفيد وجوب « الإمامة العظمى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الإمامة عقيدة شرعية وحكما دينيا ، والتحدث عن ثبوتها ، لا يفيد التزاما به (٦١) .

وأما الإجماع (وهو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر ما على حكم) فقد شك الشيخ في انعقاد إجماع على وجوب نصب الخليفة ، إذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة الا وعليه خارج ، فالمارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفيد حصول إجماع صريح أو سكوتي ، فيصعب أن يعتبر إجماعاً صحيحاً باعتباره ما يمكن أن يكون حدث من إكراه يعيب الرضاء ويخل بالإجماع ، والخلافة قامت على القسوة المسادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة الا الرماح والسيوف (٦٢) .

فلما بدأ الكتاب الحديث عن نظام الحكم في عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد (٦٣) . ودار بين مسارب الرأي والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال انه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة انما وجدت زعامة الرسالة فقط . ولقائهما سلطان الملك ، وقد انشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وان كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك في الحقيقة ، والفرآن يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذي هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف في صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل أن الكتاب اذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق في الجانب الفقهي منه على حساب الجانب التاريخي ، وتحولت بذلك الاحداث من مادة تاريخية الى مادة فقهية مجردة من ملاسبات الواقع وترباط سياقه ، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخي من الوقائع ولكن لتأويل الاحداث تأويلاً فقهياً . فأنكر حقيقة ساطعة هي ان ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاماً سياسياً .

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفي كون الحاكم نائباً عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة « الخلافة » وتوجب بقاءه ، كما أنه يحاول أن ينفي وجوب بقاء أسلوب الحكم الذي ارتبط تاريخياً بفكرة « الخلافة » ، وهو الحكم الفردي المطلق ، فقال انه اذا كان ما رواه الفقهاء عن الإمامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة - من أن اصلاح الرعية يتوقف عليها - كان صحيحاً ما يقولون ، ولكنه لا يصح الا بالمعنى المطلق للحكومة في أي صوره « مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية أو شوروية ، ديمقراطية أو اشتراكية .. » أما اذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون بدليلهم أقصر من دعوهم وحجتهم غير ناهضة .. « (٦٤) . ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح « الخلافة » ، هل يقصد فقط نظاماً للحكم يتيح للحاكم سلطاناً فردياً ، أم يقصد نظاماً للحكم بتقييد بالشريعة الإسلامية ، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة . أي الجامعة السياسية التي تقوم الدولة في نطاقها . فان كان يقصرها على المعنى الأول فهو لم يوضح ، وان كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه .

وقد ووجه الكتاب بمصاففة من النقد ، كانت أهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت « حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام واصول الحكم » : وحيتيات حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين (٦٥) ، فضلا عما امتلأت به الصحف والندوريات التي هاجمت الشيخ (٦٦) . وأهم الردود ذات الدلالة في سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث ان الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة في مصر وقتها . والف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق : فبلغ نحو ٥٠ صفحة ، وكان يعارض كتاب عبد الرازق سطرا بسطر تقريبا .

ويظهر انه لا يكاد يكون خلاف بين الكتائين في وجوب وجود الحكومة كضرورة لل عمران ، فضلا عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آى القرآن وأحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو في هذا النمط من الحكم الذى اصطلح على تسميته تاريخيا « بالخلافة » ، وهو الحكم الفردى الذى يتقيد بأحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب اشرق » فى ١٢ سبتمبر ان الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهرين - يكمن فى انه يرى ان يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وان للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه ، بينما يرى معارضوه ان حكومة الاسلام يجب ان تكون فردية فى نظامها وانها ان بدأت بالانتخاب فليس بعده الا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لابد للامة الاسلامية من حكومة يرأسها حاكم ، وكونه واحدا يدل عليه احاديث كثيرة .. » ، « فلا تصح اقامة الدين الا بالاسناد الى واحد أو الى أكثر من واحد ، فاذن لابد من أحد هذين الوجهين ، فان الاثنين فصاعدا بينهما أو بينهما ما ذكرنا (أى الاختلاف) فلا يتم أمر البتة ، فلم يبق وجه تتم به الأمور الا الاسناد الى واحد فاضل عالم حسن سياسته قوى على الانفاذ ، الا أنه وان كان بحلاف ما ذكرنا فالنظم والاهمال منه أقل منه مع الاثنين فصاعدا .. » ، والبلاد التى لم يتم فيها حكم الواحد فد ذهب الدين فى أكثرها (٦٧) . ثم يؤول نصوص القرآن التى توحى بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله ، يؤولها مؤكدا هذا القصد ، « الحاكم الذى وجب على الأمة أن ينصبوه ليقوم نائباً عنها فى أمور دينهم ودينهاهم واحداً لا أكثر » . فنزج بهذا بين وحدة الجماعة أو وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، رغم عدم التلازم . ثم أطنب فى ايراد الأدلة العقلية التى « تدل على ان الخليفة لابد ان يكون واحداً » ، « وان الأحاديث دلت على ان الحاكم لا يكون الا واحداً » . وهى احاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا . « تل حكومة فى الدنيا لا يكون لها الا رئيس واحد والا اختل نظامها » . ويحدد نظام الحكم فى الخلافة بقوله « حكومة يختار رئيسها من الأمة وهو الامام العام

والخليفة الأعظم وتمعيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية ..» (٦٨) .

وقد اثير عين هذا الفهم السياسى للخلافة من جانب الداعين المؤتمر ، لا فى مواجهة من ينكر الخلافة أصلا كالشيخ عبد الرازق ، ولكن فى مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيايى ديمقراطى ، فكانوا يهتمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاما أوروبيا غريبا عن الاسلام (٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرازق ساكنا تجاه هذه الأعاصير ، فكان يكتب فى « السياسة » يدفع عن موقفه الفكرى الهجوم ، ويدود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ فى معركته هذه ، سيما بعد ما صنع الملك معهم باخراجهم من الوزارة وانهاء التحالف بينهما . واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم فى مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من ادوات الجدل والمنطق (٧٠) .

الوفد والكتاب :

اما الوفد ، فقد كان يعاني منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة ايام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسى المركز عليه ، ومع تقديم بعض من أخلص قاداته الى المحاكمة فى قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منهما خصم له فلا بأس ان يشتد الصراع بينهما ، ولم يقم تحالفهما الا على ضربه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد ، وهذا يكسب خصوصتهما حدة خاصة ، فضلا عن كون الأحرار حزبا ينافس الوفد على السلطة .

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور « الاسلام و اصول الحكم » ان يدخل معركة سياسية الى جانب أعدائه التقليديين الأحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الأحر . وجرح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزع . والحق انهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع ، واشتد ذلك منهم ابان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر فى بداية حكم الوفد الى حد انهم داعبوا الجانب السياسى للخلافة ، وهى القضية ذاتها التى تنور اليوم . ثم ان اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيغوز الأحرار تجاه الملك بغير هائد يمود على الوفد . والراجح ان مصلحة الوفد كانت فى تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من

المتصارعين صاحبه وليضعف احتمال رأب الصدع بينهما . على انه كانت الوفد اشارات يبدو منها ان بابہ تجاه الاحرار ليس محكم الايصاد .. وان ثمة املا لديه في تقارب يتم منهم اليه . على اساس احترام الدستور والعود . للحياة النيابية . ومع كل الاحتمالات لم يكن للوفد صالح في ان يفر موقف الاحرار على انه استشهداد لهم على ايدي الاستبداد ذفعا عن الحريات . فضلا عن كون ذلك في نظر الوفد غير صحيح . ويجب ان تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد ان يدخل معركة « الاسلام واصول الحكم » على المستوى الفكري الديني لها ، وكان ثابت العزم في عدم التورط في صراع له بالدين وجه اتصال ، حلوا في تضادى موقف يثير بينه وبين خصومه ايا من قضايا الدين ، او يستخدم فيه الدين ضده او يحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات اهداف سياسية محددة ، فهو يلتقط من اية مسألة جانبها السياسي وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان في ذلك حريصا ألا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة « الاسلام واصول الحكم » جانب الدفاعة عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، وركز على ناحية الحقوق الدستورية في هذه المسألة . واذا كان الشيخ عبد الرزاق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان مملك الوفد العملي يصدر عن الالتزام بهذا الذي دعا اليه الشيخ . ومراعاة للجانبين سألني الذكر يمكن تتبع موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد أولا - قبل محاكمة الشيخ - بعض هجوم على الكتاب وما اثار من مسائل دينية يجب الاتمس ، وبلغ الهجوم احيانا قليلة الى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الاسلام والصحابة (٧١) . ومن ذلك هجوم « البلاغ » على الاحرار لانهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية في العالم الاسلامي افسادا لأمل الملك في الخلافة ، قائلين ان الدستور المصري يبيع الردة وان انقوائين تجيز الربا وتعاطي المسكرات (٧٢) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على علي عبد الرزاق لأنه يزيد الأمة انقساماً « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المألوف المعروف » (٧٣) . واثارت هذه النعمة بعضا من الوفديين والعاطفين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذي نشرت له « كوكب الشرق » رسالة بعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة أحمد حافظ عوض على نقده للشيخ عبدالرازق ، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البريء ، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة ، والشيخ رغم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين نركوا حزبهم تحت ضغط « الاتحاديين » ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست في خطأ الشيخ او صوابه ، ولكن في حرية الرأي التي يجب الاتمتن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نبه الى وجه آخر للمسألة

قائلا « هذه سبع سنوات لم أنفك في بحرهما من مناضلة رجال الدين المسيحي مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم في اموال الشعب من ولاية اسرفوا فيها كل الاسراف . وكان يقوينى في جهادى هذا ما اراد في الدين الاسلامى الحنيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ امام « جهة دينية وسمية اشبه بالمجلس الاكاديمى .. والذى يدخل الرب في القلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من الجمود ازاء مسائل اشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور .. » ثم عاد يقول ان كل اعتداء على الحرية باطل .

ورد احمد حافظ عوض في ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهري هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع ، وان للحرية حدا ان جاوزته كانت شرا على نفسها ، فاذا كان الشيخ مخطئا فللعلماء مناقشته ، واذا كان شجاعا في الخروج على الاجماع فان الوتر الدينى حساس ، وانتقد اظهار الكتاب في وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الاسلامى واختيار الاصلح للخلافة . وفي اليوم التالى نشرت الصحيفة مقالا يتهم الاحرار بالاحاد . على ان ميرهم لم يسكت ، انما عاد يعلن اولا خشيته من الحديث فى امر قد يقال فيه ان غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين « وفي هذا الامر من غضاضة لا تطيقه النفس الابية » . ولكنه لا يتكلم في مسألة الدين ، انما فى مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما في شخص الشيخ . ثم اشار الى الموقف السياسى العام ، والى ان « اقلية » استحلت وقف الدستور تتحالف مع « اقلية ثانية » فنمت هذه الأخيرة لتهدد الاولى وتسمر بالبلاد القهقري ، فصارت الاقلية المهده (الاحرار) تخشى على الدستور » . وقال اذا كان كتاب الشيخ شرا ، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر . ثم عاد ينبه الى خطورة ان تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزا به الاسلام من قبل « اللهم انت المسئول ان تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون » (٧٤) .

اشرت هذه المساجلة في التنبيه الى « قضية الحريات » في موضوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على افكارهم . وكان شيوع امر ازماع محاكمة الشيخ ، هو ما عدل سريعا بتقاد الشيخ من الوفدين عن النقد ، لان المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجدله ، الى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، اى الميدان السياسى وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر الحامى انه لا فائدة من الاستقلال السياسى الا ان يكون وسيلة للاستقلال العلمى والاقتصادى ، وهاجم تشكيل مجلس رسمى يحجر على الفكر والقول وهما اول اركان النهضة ، ثم قال ان الكتاب

نقيس وقد جاء في وقته المناسب (٧٥) . وكتب محمد كامل الحماصي انه ليس غريبا أن يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كانه مذهب في الدين . ولكن الغريب ان يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بصفة وضلالة فلا يجوز ان يحرق مؤلفه (٧٦) . ثم هاجم احد علماء الازهر «احمد على المذدوب» الشيخ محمد شاكر الذي يستعدي الحكومة على مؤلف الكتاب قائلا انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات في هذا الخط (٧٧) .

فلما اصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر واعدوا عريضة للملك تهيب به الا يستباح الدستور « في أقدس ما كفل وصان وهى حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره . وكان ممن وقع العريضة احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية » ، ومحمد صبرى ابو علم من رجال الوند ، ومحمود عزمى « السياسة » ومنصور فهمى . وكذلك احمد شفيق وصالح جودت المحامى من اعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوى احتجاجا . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التى حاكمته قد انزلته منزلة المصلح الاسلامى ، وأيا كان الراى فى حكمها ورايها فقد اخطأت فى تصرفها (٧٨) . وأشار الى وجوب ان تنازr الأحزاب دفعا عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدى يهنئ على عبد الرازق « بما استهدفتهم له من بسالة وبطولة .. وسلاما على الدستور فى سجنه » (٧٩) . وكتب العقاد ينبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا ، وإن المسألة وطنية فى الأساس وليست مسألة دينية ، وإن الدين اتخذ أحيانا شعارا للمصالح ، ولكنه يبين ليس هو الدافع أو المحرك فى هذا الشأن (٨٠) .

ولم ينس الوفد فى هذا الموقف أن يغمr الأحرار الدستوريين ، منبها إياهم الى أنه كان من الممكن استغلال الكتاب فى توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم لانهم للتحرر ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة » ، واذا يبدو منه مقت الملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعى لهدم فكرة الخلافة . وكان من الأسكن ان يستغل الكتاب فى ذلك كما كان ينتظر أن يفعل الأحرار لو كان الشيخ عبد الرازق وفديا . ولكن القضية تتعلق بحرية الراى التى يقف الوفد فيها موقفا مبدئيا (٨١) . وكانت مثل هذه الاشارات مما يساهم فى تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الاحرار بالتهمة التى رفعوها هم ضد الوفد منذ شهور قليلة ، وهى تهمة عدم الولاء للملك .

والذى يلاحظ ، كما سبقr الإشارة ، ان الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفكر الدينى ، والملك وما يمسّه من مبادئ الشرعية والدستورية . وكان الملك يريد أن يستتر وراء الدين تقوية

لحكمه الدنيوى ويشير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا . . وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال برمته ويكشف الجانب الدنيوى فى دعوى الخلافة من خلال المواقف العملية المحددة (تشكيل اللجان أو اجراء المحاكمة) ، كما يكشف الجانب الدنيوى فى كتاب « الاسلام و اصول الحكم » الذى يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارضة للملك ، ويحاول بذلك أن يورط الأحرار أو يضبطهم فى موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين الى ميدان السياسة ومبادئ الدستور ، ولّى مواقف القوى المختلفة آراء هذه القضايا ، ويقف مدافعا عن المؤلف من جهة الحريات . اما الأحرار فقد واجهوا سلاح الوفد ضدهم « تهمة الخروج على العرش » بأن يرسل الشيخ - عبد الرازق الى صحيفة الكوكب يقول أنه لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها ، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها « أى الجانب الدينى والأبحاث المتصلة به » (٨٢) . ولكنهم فى مواجهة دعاوى الملك ورجاله ضدهم يثيرون فى صحيفتهم الأمر من الناحية الدستورية والسياسية . وإذا كان الشيخ عبد الرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة « السياسية » ، فقد شغل الأحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك ، واستمسكوا بالجدل الدينى لتغطية ما يريد الوفد كشفه من أهدافه السياسية .

اتئلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدد بين الملك والأحرار منذ اخراجهم من الوزارة . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينما ، هجوم يتخذ شكل الزجر الشديد جلبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا اليه ضعفاء ، وقد وضح شئ من ذلك فيما سبقت الإشارة اليه ، وكان استقبال الوفديين لـ اخراج عبد العزيز فهمى بمبارات مثل « اساء دخولا واساء خروجا . . وهكذا يفعل السفهاء » . وان الأحرار ماتوا كفارا بالدستور اذا أخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه (٨٣) . واضطر هذا الموقف الأحرار الى الزعم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر فى تركيز الهجوم على الاتحاديين ووزرائهم ، ولم يبد فى الأفق أن ثمة تقاربا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تعد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفديين (٨٤) . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفديين والبوليس تسيل فيها الدماء على باب النادى السعدى ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد فى ١٣ نوفمبر .

على أنه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة أستفحال نفوذ السراى . ومنذ يولييه ١٩٢٥ بدأ الوفد رقم هجومه على الأحرار يرفع شعار « عند الخطر تلتئم الصفوف » ويصحب

هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع « مواربة » الباب للائتلاف معهم . فمن أرواد من الوفدين أن يلتمس عذرا للأحرار قال انهم « آلات مغلولة » ثم طالب بال تضامن والعودة الى روح اواخر ١٩١٨ اى قبل انشقاق الأحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار في مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الرأى . واستمر اياما متتالية حتى صار اشبه بالباب الثابت في الصحف . وكان « للسياسة » مقال طالب فيه بتنفيذ احكام الدستور رجب به الوفديون (٨٥) . واستمر هذا الوضع هجوما وجذباً بعد خروج الأحرار من وزارة زبور الملكية .

وجاءت نقطة التحول في خطاب عبد العزيز فهمى في ٣٠ اكتوبر . الذى اعلن فيه خطاه في الاشتراك في الحكم مع زبور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور (٨٦) . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح امين الرافعى بعقد البرلمان المخلول في موعد انعقاده الدستوري في اواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرى التهيئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا في فندق التونتنتال في ٢١ نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان لطمعة شديدة وجهت للملك . وكان اللورد لويد المندوب السامى الجديد قد حضر الى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكيناً للأوضاع التى أفسدها شيق الملك للانفراد بالسلطة : فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكى بعد ذهاب لويد للرأى يومى ٨ ، ٩ ديسمبر (٨٧) . ثم حدث الائتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطنى ، انتقادا للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذى اقامه المؤتلفين في ١١ ديسمبر . واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زبور للاستقالة مع اجراء الانتخابات في مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤتلفون في الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد مجلس النواب . وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا ، باعتبار ان الائتلاف « خير الوسائل التى تستطيع امة مهددة باليول الاستبدادية في الداخل والاعتداء الاستعماري من الخارج أن تحفظ بها النظام النيابى .. (٨٧) » .

عودة الملك للخلافة :

عندما ظهر ان نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحذر الانجليز من سياسته الطائشة التى قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدأ الملك يرتر من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعرض ضعفه ، ولكن هذا الضعف نفسه كان من أهم أسباب فشله في هذه المسألة أيضا . لأن اعداء الاستبداد المجرى من الغطاء المعنوى لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم

على مسعى الملك في ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفي ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجامعة الشيخ أبي العزائم والجماعات الإسلامية خارج مصر .

ففى ٢ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» اجتماعا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة فى ١٢ مايو ، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر فى مسألة الخلافة ومن يصح أن تسند إليه ، واهاب بالشعوب التى تفرار على دينها أن تختار ممثلها لحضوره (٨٨). وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر دينى لا دخل للسياسة فيه ، وأنه سيبحث فى مدى وجوب الخلافة ثم فىمن يكون خليفة ، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والى تحديدًا لمهمة المؤتمر (٨٩) . وكان ثلاثتهم أنشط العناصر فى هذه الدعوة .

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تأثير الخلافة فى الحياة للمسلمين ومنزلتها منذ كانت أيام الصحابة ، والى ما يلحق كرامة لمسلمين من الاهانة بالغائها وما يكسبون من شباب من أحيائها (٩٠) . وكان الملك حريصا أن يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجه انتصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الإسلامى العام وامله فى الخلافة (٩١) . كشف مع هذه الحملة أيضا عما يعتبر مذهبا سياسيا متكاملًا يصاغ به نظام الحكم أن استقرت الخلافة للملك مصر . وهو مذهب يناقض أساس دستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الدبلى نيوز لصحيفته (٩٢) ، يقول أن الملك لماه الى الخلافة ، وأن كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك فى علاقتهم بالحكومة . ثم قال : هناك تيار قوى فى العالم الإسلامى لاعادة الخلافة مع تعديلها تعديلًا جوهريًا طبقًا للأراء المصرية الحديثة ، وهو أن تكون الخلافة هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الإسلامى ، ويكون خليفة هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج المنياوى (رئيس جمعية شامن العلماء والدعاة النشيط للمؤتمر منذ ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) قول « ما وضع الخلافة فى هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت باسة خليفة ضرورى لا يملك من معنى الخلافة الا اسمها ، فهو نظام أوروبى ييب على الإسلام تؤيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم جمهورى ، وينكره التاريخ الإسلامى من عهد خلافة الخلفاء الراشدين الى الدولة العثمانية ، ولأنه نظام أقرب شبيها بالنظام الأوروبى الذى أعطته كنيسة الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية الى البابا .. » . ثم حدد تصوره ، النظام السياسى للخلافة بقوله « يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه شرعية باعتباره نائبًا من صاحب الشرعة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، يجب أن يكون مقيدًا بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، ستمشير العالم الإسلامى بواسطة مجلس عرش الخلافة (٩٣) » . فالنظام

المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشارى من العالم الاسلامى ، وهو ذات النظر الذى اوضحه الشيخ بخيت فى كتابه .

وفى مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفند والاحرار قد زالت بالاختلاف . فتكاتفوا فى طعن حركة الملك ودعواه . واستنكروا جميعا عقد المؤتمر منبهين الى حرج موقف مصر اذا اختير ملكها خليفة للمسلمين . واذا كانت الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة : فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الأمم الأخرى ، وهل تصبح الخلافة فى مصر كقناة السويس فيها مصدرا آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجليز بها ، وهل فى ذلك ما يؤلب الدول انسيجية على مصر ، ثم ما هو اثر الخلافة فى الحقوق الدستورية التى ظفرت بها الأمة ، واذا كان الدين يخلى الخليفة من التبعية فكيف يكون حاكما بغير تبعة ولا مسؤولية . وذكرت « البلاغ » أنه اذا كانت الخلافة تنثر كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الأزهر أن من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعا ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الأمم الأجنبية » (٩٤) .

ومن جهة أخرى ، اذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط ، فالواجب أن يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يشير مشاكل يتعلم معها على الخليفة أن يقوم بواجباته الترمية ، ويتعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب ، واذا لم يختار ملك مصر خليفة فان ذلك يمس كرامة الدولة المصرية .. وترشيح الملك للخلافة لا يكفى فيه موقف رجال الدين ، انما يقتضى موافقة البرلمان المصرى طبقا للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها الاثار مناقشة برلمانية فى مثل هذا الموضوع .. » وذكرت ان قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة الى جانب الحكومة قد ترى غير رأى الحكومة .. » ، ووجود السلطتين يشير الفوضى والتضارب . كما برزت « السياسة » دعوتها الى المؤتمر فى ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان فى يد حكومة نيابية ، اما الآن فان الظروف قد تغيرت (٩٥) . وقد ذكرت الدبلى نيوز أن حركة عنيفة تقوم فى مصر خوفا من احتمال ان تسند الخلافة للملك فؤاد (٩٦) .

رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك ايضا ، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف ان أربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكروا فيها أن مصر لا تصلح فى الوقت الحاضر ذكرا للخلافة (٩٧) . وهى لا تزال محتنة

بدولة أجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدي غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المهرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا (١٩٨) .. واهتم الملك بهذه الدعوة لقيامها من الازهر ، ودار التحقيق في سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اصطناع عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها (١٩٩) . ويذكر الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكتيب الرسمي الذي نشر في الصحف عنها ، وكان حرصا من الحكومة الا يذيع الامر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتم لم يغن شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة (١٠٠) .

وقد كان الشيخ محمد ماضي أبو العزائم ، شيخا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور في كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسي واضح واهتمام بقضايا السياسة كبر ، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلد عن وادي النيل (١٠١) . وهو من الجيل الذي تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضي ومع الاحتلال البريطاني ، وله « دعاء الفؤاد » وهو يدل على ذوق سياسي طريف « اللهم باسمك العظيم الأعظم ، وبجاه المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وباسم اسمائك الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم ، ان تعجل بالانتقام ممن ظلم ، وأن توقع الظالمين في الظالمين والكافرين في الكافرين ، وان يخرج المسلمون من بينهم سالفين غانمين يا رب العالمين » . وهو يعكس في منطقته نفسية نهايات القرن الماضي في مصر . عندما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد ، فانحصر رجاء المظلوم لا في ان يقوى بنفسه ، ولكن في ان يفلت في القهر بتضارب الأقوياء . وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى ..

وما ان الغيت الخلافة في ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث في هذا الأمر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشغلة في طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغي صرفها عن هذا المطلب لآخر ولا ان يسمح باستقلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب ان تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، وأعلن عن مؤتمر اسلامي يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤ (١٠٢) .

كانت وجهة نظر ابي العزائم ان مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبي بها . وانه يجب العمل على ابقاء الخلافة في تركيا وتقويتها ، فاذا لم يمكن ابقاؤها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبي . وانه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر . ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره . وكان هذا أيضا رأى جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت علي ، فالتقى ابي العزائم معهم في العمل ، وصاغ هذا الموقف دموته بطابع معاد للانجليز (١٠٣) .

وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائري مقيما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم (١٠٤) . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد الجيد جمعا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الاخلاق ، فاذا كانت ارادة تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك طامعين في الخلافة رغم كونهم واقفين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤتمر لاحتياج الى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها ، فيجب المسارعة في حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الاسلامي الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك امان الله ملك الافغان . واطردت كتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى الا افغانستان (١٠٥) .

انعقد مؤتمر ابي العزائم في مواعده ، واسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقاته السياسية ، ومن قرارات اوضحت اهدافه . اما التشكيلات فاهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو مؤتمر اسلامي عام انتخب ابو العزائم رئيسا لها وعلى فهمي كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل واحد اقرباء الحزب الوطني ، مع ترشيح الامير عمر طوسون لرئاسة اللجنة العامة . والمعروف ان كان للامير عمر طوسون في هذه الفترة علاقة بالحزب الوطني . اما عن اهداف المؤتمر فهي تكوين مؤتمر اسلامي عام ، وتكوين لجان فرعية في انحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة التحضير له في ٢٣ مارس ، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية في الخارج وعقد الاجتماعات الدورية . وتقرر انه بعد ان تتم اللجنة العليا عليها بدعوة المؤتمر فانها «لا تحل» ولا تنتهي مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر في وادي النيل باسم جماعة الخلافة الاسلامية .. » . ثم وضع قانون للجماعة يتضمن مبادئ كثيرة منها الطاعة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل . الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالتى هي احسن واحترام حرية الاديان . كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذى لا يتغير مدة حياته الا اذا استقال او اقالته الاغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهى الجمعية العمومية التى تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة الشرعية ولجنة السكرتارية وامانة الصندوق . واللجان الفرعية التى تؤلف فى الدين والقرآن ، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وامين صندوق ، وان يكون للجماعة صحف .. الخ (١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة فى تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة (١٠٧) . وحرص ابو العزائم ان يبتعد عن اثاره حذر الوفد منه ، واكد انه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هى الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سئل عن رايه فى الحالة الحاضرة قال مؤيدا للحكومة «بصفتى مصريا ابراني والحمد لله فى مجتمع كنت اتمنى ان اعيش فيه منذ اكثر من اربعين

سنة ١٠٨٠ . ثم طالب الأزهر أن يكون لجنة فرعية تنضم اليه بدل أن يشكل هيئة أخرى للدعوة المؤتمر (١٠٩) .

والحاصل أنه بعد ظهور « الهيئة العلمية... » بدأ لدى كثير من اقسام الراى العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذى ينضم اليه غيره . (١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة مناوئة لمساعى فؤاد (١١١) . وبالنسبة للوفد فقد اثار حذرهم ان جماعة ابي العزائم اوجدت تنظيمًا ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلا عن التبرعات ، وهو يكون على اتصال بالحزب الوطنى وبالامير عمر طوسون المناوئين للوفد ، وبعلم ان من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصرى مما يوزع ولاء المصريين . وقالت كوكب الشرق ان هذه الدعوة تشيع البلبله وتثير الشبهة ، ونشرت البلاغ للشيخ المتباوى أن الحركة الغزائمية أصبحت عرضة لتلاعب الاحزاب في مناوئة العرش والحكومة الحاضرة ، وأن الشيخ يكثر من التردد على نوادى بعض الاحزاب ، وأن خالد الحسينى رئيس لجنة الاسكندرية يخدم اقراضا اجنبية ، على علم من ابي العزائم (١١٢) .

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك في الخلافة زاد تعرض الادارة للجان الغزائمية ، وكانت صحافة الملك تستعدى عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض أعضاء اللجان في الاقاليم ومصادرة محاضرات الجلوس ومجلة «المدينة المنورة» ، مع تفتيش دار ابي العزائم ومنعه من السفر للحج . (١١٣) على أن عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها (١١٤) .

وإذا كانت الحركة لم تفرض الى شيء ذى بال ، الا اشتراكها في المؤتمر الاسلامى الذى انعقد بمكة في ٩ يونية ١٩٢٦ وصرقه الملك ابن سعود عن النظر في مسألة الخلافة اصلا ، فان الحركة قد ساهمت في اضعاف حركة الملك ، اذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة الخلافة ، وقد عارضته بشدة واضلعت عليه بعض سعيه وافضلت عليه دعوى أن رجال الدين يناصرونه .

ويضاف الى المساهمة في اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشعوبها التى عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة ، اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين في الخلافة كالملك حسين الهاشمى الذى تأثرت بموقفه الهيئات الدينية الرسمية في شرق الاردن والعراق ، وملك الافغان ، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون استناد الخلافة لاحد ما كالملك ابن سعود بالحجاز وامام اليمن . واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطانى كاليهيات الرسمية التى تأثرت

بموقف الاستعمار الفرنسى ، واتجاه الشعوب الاسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واسنادها ملك يخضع للانجليز ، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا . اما فارس (ايران) فقد استمسكت بكونها بلدا شيعيا لاشان لها بالامر . واما تركيا فقد الفت الخلافة ولايعقل ان تلى الخلافة من عندها وتؤيدها في بلد آخر .

مؤتمر الخلافة :

حوصرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة ، سياسيا ودينيا . داخليا وخارجيا ، وظهر خلال الاشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده ، ان الامر تحيطه عوامل الفشل ، وادى هذا برجال الملك ان يفكروا في التراجع الهادئ . فتنصلوا اولاً من ان ثمة رغبة لفؤاد في الخلافة (١١٥) . ثم اعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم . ذكرت «الاتحاد» ان التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد ان اقترب مواعده ، وازاء ذلك فلا مانع من ان يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وان يكون بشاشة تمهيد لاجتماع آخر يعقد في موعد آخر وفي بلاد غير مصر لاختبار الخليفة (١١٦) ، واجتمع مجلس ادارة المؤتمر برئاسة شيخ الازهر في ٢٥ ابريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامجه ، وحصر البرنامج في ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة وهى ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبم تنعقد ، وهل يمكن ايجاد الخلافة المنجعة للشروط ، واذا لم يمكن فما هو الحل ، واذا امكن فما يجب ان يتخذ لنصب الخليفة . وقد ادى هذا التراجع الى احتدام الخلاف داخل مجلس الادارة ، اذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدّة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة (١١٧) .

انعقد المؤتمر في ١٢ مايو برئاسة شيخ الازهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوباً . منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومعام شرعى من عكا ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة أعضاء اربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنتين وعشرين عضواً بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشوارع نور الظلام في حراسة جمع من طلبة الازهر ورجال البوليس لئلا يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وفرضت السرية على اعماله . وما ان انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الازهر الذى دعا لعودة الخلافة تجميعاً للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين . فاستنكر بعض الاعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من شهوده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ ان مندوب صحيفة «المقطم» ذات البول الانجليزية يحضر وحده الجلسات ، ويتكرر اتصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا

حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس . ثم ثار كثير من لا لاحظوه من ان كلماتهم لا تدون كاملة بمضايقات الجلسات ، وتبدلت في هذا الشأن اقوال عنيفة . وطالب الاعضاء العرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين في دمشق فعارضهم الاعضاء المصريون . يحكى الشيخ الظواهري «كان انعقادا مشوها مبتورا ..» وان شيخ الازهر لما خشي على مقام مصر من لهجة الوفود دعم الوفد المصرى بلفضاء جدد من ذوى السياسة والكياسة منهم الظواهري واحمد تيمور ووحيد الايوبي (١١٨) .

اما عن اعمال المؤتمر (١١٩) ، فقد كون بطسته الثانية لجنتين ، تبحث كل منهما مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست واعدت كل منها تقريرا . فاكتلت اللجنة الاولى تعريف الخلافة بانها رئاسة للدين والدنيا لاتنصلان . وان شروط الخليفة هي البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين ، وان يكون ذا رأى وبصر بتدبير مصالح المسلمين ، وذكرت ان شرط القرشية (اى ان يكون الخليفة من قريش) فيه قولان احدهما انها لاشرط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشترط فانه يتعذر توافرها الآن مع استيفاء الشروط الاخرى ، وذكرت ان الخلافة تتعقد باستخلاف الامام السابق أو بيعة اهل الحل والعقد او بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط . وذكر مندوب الهند ان الخلافة خلافة اقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت في المسألة .

اما اللجنة الثانية فقد انتهى بحثها الى ماينفى قيام المؤتمر ، اذ ذكرت ان مركز الخلافة «لايمكن البت فيه الآن» . وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض وتوافر الاستقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «اهم الشروط في الخليفة ان يكون له من النفوذ مايسطيع معه تنفيذ احكامه واوامره وان يدافع عن بيضة الاسلام وحوزة المسلمين طبق احكام الدين ، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو ..» . وذكرت ان الخلافة قامت في صدر الاسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة «اما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع واصبحت ممالك وامما متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها واداراتها وسياستها ، وكثير من بينها تملكه نوعة قومية تأبى على احدهم ان يكون تابعا للآخر ..» ثم قالت «اذا فرض واقم خليفة عام للمسلمين فلايكون له النفوذ الشرعى المطلوب ، ولا تكون الخلافة التى يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقى ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير ..» وبهذا كان مفاد رأى اللجنة انه بعد نشأة القوميات في العالم الاسلامى لم تعد ثمة مكانية لقيام الخلافة ، وان مايقام متخذ اسم الخلافة في هذه الظروف هو

أمر وهمى ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورها التاريخي مادامت التوقيعات ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ ان الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الايوبى يقترح «حل المؤتمر العام على أن يضرب المجلس أجل انعقاده بعد » . فوافق على رايه بالإجماع ، ويبدو أن كان هذا هو الإجماع الوحيد الذى انعقد فى المؤتمر . وقام الشيخ الظواهرى بربط ذلك تجنباً للفشل الصريح بقوله أن المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هذا على إجراء البيعة وأنه ينبغي تفادى الخلاف . ثم غلبه على أمره واقع فشل المؤتمر فقال ناعياً «أرى من العسير على وعلى أخوانى والأسف يملأ قلبى والحزن الشديد يشعلنى ان نعلن أننا اجتماعنا لنقول ان المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . ولنقول ان المسلمين أصبحوا متفرقين فى الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . وإذا كنا لسنا أهلاً لأن نبت فى مسألة الخلافة فكيف تكون أهلاً لأن نبت فى المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . . » (١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر الى نقىض ماتان يسعى اليه ، وبدلاً من أن يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامى للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل فى ذلك الى اجتماع يعقد فى مكان غير مصر لم يحصل ، وإلى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان مضى من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وأبلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذى أسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها أن من دعا للخلافة من الملوك ، إنما دعا إليها كنظام للحكم يدعى به سلطته الفردية ، وليست كتجميع للمسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الأخيرة لما أعياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول أو الشعوب فى شكل تنظيمى ما كمصبة للامم أو جامعة للدول ، ولكن كان خليقاً به حينئذ أن يفقد وظيفته «الملكية» .

المراجع

- (١) The Caliphate, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.
- (٢) د: محمد حدر. في الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري . الجزء الثاني ص ٢٦ - ٢٧ .
- (٣) صحيفة الأهرام ، مقالات من ٤ - ٢٠ مارس ١٩٢٤ .
- (٤) صحيفة النظام ٦ ، ٩ مارس ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد النصف الأول من مارس ١٩٢٤ .
- (٥) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (٦) صحيفة السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ .
- (٧) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ .
- (٨) الأهرام ، النظام ١٠ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .
- (٩) نشر علماء التخصص بالأزهر بياناً عاجبوا فيه نداءات « الخونة القاريين » الذين يتنادون ببيعة الملك حسين بن علي عنينة الانجليز (د: محمد حسين المرجع السابق ص ٢٧-٢٩)
- (١٠) الأهرام ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١١) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٢) السياسة ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٣) الأهرام ١٠ مارس ١٩٢٤ .
- (١٤) صحيفة مصر ٧ إبريل ١٩٢٤ .
- (١٥) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (١٦) البلاغ أعداد كثيرة مارس ١٩٢٤ .
- (١٧) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤٤ . د: محمد حسين ميكل ، مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الأول ص ٢٢١ .
- (١٨) د: محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .

- (٢١) السياسة ، وغيرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٢) السياسة ، الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخطافة بصر ، العدد الأول . أكتوبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ . أحمد شفيق حوليات السياسة المصرية ، التحولية الأولى ص ١١٩ ، التحولية الثانية ص ١٠٦ .
- (٢٤) السياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام الطواغري ص ٢٠٩ - ٢١٠ .
- (٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . نقل عن كتاب « الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الوازق » دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .
- (٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .
- (٢٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحاني .
- (٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٩) الأهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أحمد الصاوي محمد .
- (٣٠) السياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٣١) البلاغ ٣ ، ١٤ ، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكور .
- (٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٤ .
- (٣٣) البلاغ ١٤ ، ٢١ ابريل ، ١٣ يونيو ١٩٢٤ .
- (٣٤) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٦) النظام ١٦ ، ١٩ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .
- (٣٧) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٨) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٩) الأهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشري . أكتوبر ١٩٦٧ .
- (٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤ .
- (٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامي . العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .
- (٥١) عبد الرحمن الراغب . في أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

- (٥٢) عبد الرحمن الرافعي • المرجع السابق ص ٢٣١ .
- (٥٣) د • محمد حسين هيكل • المرجع السابق ص ٢٢٣ .
- (٥٤) د • محمد حسين هيكل • المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٦٠ .
- (٥٥) البلاغ أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٥٦) السياسة ، ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٢٤ .
- (٥٧) « الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الرازق » دراسة ووثائق • محمد عمارة • بيروت .
- (٥٨) *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*, Elie Kedourie, pp. 194.
- (٥٩) محمد عمارة • المرجع السابق ص ٤٣ - ٤٥ .
- (٦٠) علي عبد الرازق • الاسلام وأصول الحكم • الطبعة الثانية • ص ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ .
- (٦١) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ١٦ - ١٩ ، ٢٨ ، ٣٣ .
- (٦٢) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ١٢ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ - ٣٣ .
- (٦٣) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٤ .
- (٦٤) علي عبد الرازق • المرجع السابق ص ٣٥ .
- (٦٥) مجلة المؤتمر الإسلامي • العدد الثامن ١٩٢٥ .
- (٦٦) مثلاً مقالات الشيخ يوسف السجوي ، البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٦٧) محمد بخيت • حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٣٣ - ٣٥ .
- (٦٨) محمد بخيت • المرجع السابق ص ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٢ ، ١٠٧ .
- (٦٩) صحيفة الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ .
- (٧٠) محمد عمارة • المرجع السابق وما أشار اليه من مقالات عن « السياسة » .
- (٧١) « صحيفة كوكب الشرق » مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض ، أوائل يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٢) البلاغ • أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٣) البلاغ • ٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٤) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يوليو ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير في الصفحات الداخلية أيضاً .
- كوكب الشرق ٦ ، ١٠ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٥) كوكب الشرق ١٣ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٦) كوكب الشرق ١١ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٧) كوكب الشرق ١٥ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ .
- (٧٨) أحمد شفيق • أعمال بيد مذكراتي ص ١٨٢ - ١٨٣ .
- (٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٠) البلاغ ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ .
- (٨١) كوكب الشرق ٢٢ ، ٢٥ يوليو ١٩٢٥ .

- (٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يوليو ١٩٢٥
- (٨٣) كوكب الشرق ٧ . ٨ سبتمبر ١٩٢٥
- (٨٤) البلاغ ٤ ، ٩ أكتوبر ١٩٢٥
- (٨٥) كوكب الشرق ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٩ يوليو ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥
- (٨٦) عبد الرحمن الرفاعي • المرجع السابق ص ١٣١
- (٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥
- (٨٨) مجلة المؤتمر الاسلامي • العدد التاسع ١٩٢٦ • الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦
- (٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ فبراير ١٩٢٦
- (٩٠) الاتحاد ١٠ ، ١٧ مارس ١٩٢٦
- (٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦
- (٩٢) نقلا عن الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦
- (٩٣) الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ ابريل ١٩٢٦
- (٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦
- (٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦
- (٩٦) نقلا عن الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦
- (٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦
- (٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦
- (٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦
- (١٠٠) د • محمد حسين للرجع السابق ص ٤٠ - ٤٤
- (١٠١) تراجع مقالاته في « النظام » الأشهر الثلاثة الأولى من ١٩٢٤ ، سيما ١٤ فبراير ، ١٧ مارس • وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها •
- (١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤
- (١٠٣، ١٠٤) عبد النعم محمد شرف • الامام محمد ماضي أبو الزايم ص ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦
- وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسيني مجاهد فلسطيني ، والواضح من كتاباته بالصحف غير ذلك •
- (١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤
- (١٠٦) كتيب « قانون جعاعة الخلافة الاسلامية بواحد النيل » • ١٩٢٤
- (١٠٧) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤
- (١٠٨) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤
- (١٠٩) مصر ١٧ ابريل ١٩٢٤
- (١١٠) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، ١٤ ابريل ، ١٥ مايو ١٩٢٤
- (١١١) مصر ٣٠ ابريل ، ٧ مايو ١٩٢٤
- (١١٢) كوكب الشرق ٢٥ يوليو ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ يونيو ١٩٢٤

- (١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد النعم شقرف - المرجع السابق ص ٢١٩ .
- (١١٤) الأهرام ١٦ ابريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ ابريل ١٩٢٤ ، عبد النعم شقرف ص ٢٢٨ .
- ٢٣٦ .
- (١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ .
- (١١٧) الأهرام ٢٧ ابريل ، ٧ ، ١٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١١٨) السياسة والأزهر - المرجع السابق ص ٢١٥ .
- (١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣ - ٢٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ .

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذى عرف فيما بعد بدستور ١٩٢٣ ، لم تضعه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين . ولاكتشف محاضر اللجنة عن أن امرا كهذا اثر امامها . وكان هذا مما يفيد أن اللجنة لا ترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الاخرى خاضعة للوزارة المسؤولة أمام البرلمان . ولايمارس الملك عليها سلطانا الا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى ابراهيم سنة ١٩٢٣ ، افساحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هذه التعديلات بين أنصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية . واسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض . (١) وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل الى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته . . فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدنيين والاقواف التى تديرها وزارة الاوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسحوق بها فى البلاد» . ثم أعقبت هذا القول بعبارة «واذا لم توضع احكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بها الآن .» (المادة ١٥٣) . واستخلص الملك بهذا النص اعترافا دستوريا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الاديان ، واقاررا دستوريا بقاء الوضم الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التى ادخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك ، سجلت الهدف منه بقولها أن للملك على المعاهد الدينية الاسلامية «اختصاصات خاصة به باشرها بشخصه» كالتعيين فى الوظائف الدينية الكبرى ومنح الاقتاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين ، وأن له فى ادارة الاوقاف «حقوق منحت له طبقا لمبادئ الشريعة نفسها» . وأن له بالنسبة

للأديان الأخرى اختصاصات معلومة «وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما حقوقا شخصية للملك ..» وهي حقوق ذات «صفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذي وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء (٢) .

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية : لتكون ركيزة معنوية تدمج حكمه . وهو بهذا الاهتمام انما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية ومما سبقها من نظم القرون الوسطى ، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتي الحكم الفردي المطلق . يذكر الشيخ الظواهري أن تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الأزهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد علي «وجد ارتباط مبارك بين الأزهر وهذه الأسرة العلوية .» ثم يشير الى أن تبعية الأزهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، إذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابي .. الى الحكومة من جهة التنفيذ والى البرلمان من جهة التشريع وجهة الاشراف .. ولكن الأزهر كما قلنا له صلة روحية قديمة بالملك» (٣) .

اما «القواعد والمعادن المعمول بها» التي استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الأزهر الذي صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١) . إذ يعتبر الأزهر لا معيدا للتعليم والبحث فحسب ، ولا معيدا لنشر علوم الشريعة وتخريج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات أهداف عقائدية تتخطى الأهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، الى تخريج من يرشدون الأمة الى «طريق السعادة» ويعتبر شيخ الأزهر لا مديرا لجامعة فقط ولكنه امام أكبر للمسلمين . ثم يعرج الى الجانب التنظيمي فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديوى وبأمر منه . وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس إدارتها وأعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوى ، ثم يتعرض لميزانية الأزهر إذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوى مباشرة لتصدر بأمر منه . وإذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات في الدولة سنة ١٩١٠ ، فإن استبقائه بعد ثورة ١٩١٩ وفي ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر رضعا واضح الشذوذ ، إذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد . ومن المعروف أن أية مؤسسة أو جهاز تحصل من الناحية التنظيمية في هدف أو وظيفة تقوم بها رجال يقومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وإن أفراد الملك باختيار الرجال وإصدار الميزانية ، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق أهدافها . ويؤيده تمكنا من ذلك ما احتفظ به من القواعد والمعادن المعمول بها بالنسبة للأوقاف ، باعتبارها مصدرا للتحويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمال تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة .

لذلك فإن اختلاف نظام السلطات بالنسبة للأزهر والهيئات الدينية - مع النظام العام للسلطات الذي رسمه الدستور - لابد أن يفضي إلى اختلاف في نشاطهما . إذ يحاول كل من الأطراف المتصارعة أن يمسك بمبادئ المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها مدفا ووظيفة .

لم يكن غريبا إذا ، أن يحرص حكام مصر - ملوكا وسلاطين وولاة على أن تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الأزهر . ويضرب الشيخ الظاهري أمثلة لذلك بما أثبتته من قيام علاقات الاخلاص الشديد من جانبه ومن جانب شيخ الأزهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوي وغيره بالخدوي عباس ثم بالسلطان حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا . ويذكر عن الملك فؤاد أنه كان «حريصا على أن يعرف كل شيء عن الأزهر والمعاهد الدينية - فقد كان جلالاته يعتبر هذه الناحية من الأمور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالاته بدون وساطة أحد من وزرائه» (٤) . وكان طبيعيا أيضا أن يكون الأزهر ملاذ فؤاد وأداته عندما طمع في الخلافة الإسلامية ، وأن يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية وألوفه من صراعات . والذي يظهر من تتبع انصرافات السياسة التي شهدتها مصر منذ تزعزت السلطة المطلقة الملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، أن من أهم ما كان يته به الملك دعما لتفوضه في مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطته على الأزهر وهيئات الدين . لا يعادل اهتمامه بذلك إلا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السراي دفاع المستعيت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكي في مصر . وأن فحص هذه الصراعات بالنسبة للأزهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة .

بدايات المشكلة :

إذا كان الملك نجح في أن يضمن دستور ١٩٢٣ ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية أن تستخلص هذه المؤسسات منه وأن تحوطها بسلطان النظام النيابي . واتخذ الصراع في هذا الأمر - كشأنه في غيره من قضايا السياسة - الشكل السلمي المشروع في نطاق صيغة الحكم والسلطة التي قننها الدستور وعبر النقنات التي رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين ، فهي تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقر إمكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

وما يعين ملاحظته من البداية أنه إذا كان الأزهر هو مجال الصراع بين طرفي الاستبداد والديمقراطية . وإذا كان الصراع صراعا منظما محكوم الصيغة محدد الإطار ، فإن الصراع لابد أن يتخذ صيفا قانونية وتنظيمية ونية .

تتعلق بالنواحي ائدستورية والنواحي المالية والنواحي التعليمية ، ولابد ان يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة في اساليب حل مشاكلها . وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله . تقتضى الاشارة الى وضع الازهر فى هذا الوقت وما كان يعمل فيه من مشاكل وازمات .

لقد بدأت مشكلة الازهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت . كان الازهر (والجوامع التى على نمطه كالجوامع الاحمدى بطنطا) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد . وكان ساينج برده الدين على السلطة . وسند الولاية بما يحوطها من توفير وبما تحيطه هى من احترام وقداة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم ، ينقلون علمه الى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه فى أنحاء البلاد . وكان له من الاوقاف مايكفل ربعها له التمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبى من طالبي العلم القاصدين اليه من مختلف الانحاء . فجمع بين وظيفتين متناقضتين - دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبى من الراى العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لاتنازع فيها مؤسسة اخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بفيته فى نطاق المستوى الفكرى والحضارى العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمد على بما عرف من السعى لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشيذ على نظم الحياة الاجتماعية . والحداثة هنا تعنى الاخذ فى ذلك كله بما اثرته الحضارة الاوربية من علم طبيعى وتنظيم وثقافة . ولم يكن الازهر كمؤسسة للتعليم يقادر على ان يسهم فى تحقيق هذه الغايات . بمراعاة علومه التقليدية واساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين ، والازهر قوام عليهما . ثم انقسم «العلم» الى علوم للدين وعلوم للدنيا ، وتميز الازهر فى النوع الاول وحده ، ونشأت خارج الازهر مدارس تدرس علوم الدنيا ، ومن يومها نشأ الازدواج فى نظم التعليم فى مصر ، كما نشأ فى غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع . وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الازهرى من طلبة العلم وخريجي الماهد ، هو اول من نازع سلطان الازهر كمؤسسة وحيدة للتعليم فى مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها . واقترن بهذا الوضع ان استصقى محمد على ما للازهر وما لرئاسته من اوقاف يكفل ربعها له تميزه المالى .

على ان آثار هذا الوضع الجديد لم تنكشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياغ الازهر مع انقبضه الغوية للحاكم . اما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له . فقد ظهرت فى البداية كمجمال جديد يفتح امام الازهرين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيه معلمى اللغة العربية والمصححين . فانسحت امامه المسالك ثم تضيقها (٥) . ولم يكن الازهر

ذو المئات من السنين والتراث والعراقة - وذو الشيوخ الأجلا، من الاعلام
فيوض البحار من العلماء ، وذو الخطوة عند الولادة والنفوذ عند الجماهير، وذو
الحاضر ذى الشمول وذى الشموخ والشرقاوى والشيخ الامير، وثورة القاهرة
على الفرنسيين ، ما كان له أن يخشى على رجاله من نفر من اصحاب الصنائع
والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس
العلم الا ما يعلمه هو . فلما انتهت الالاحة السعيدية فى ١٨٥٨ الاحتكار
الزراعى الذى أنشأه محمد على ، استرد الازهر سيطرته على الاوقاف
المرسودة عليه وزادت هذه الاوقاف وقتها (٦) . كما استخلص سعيد باشا
الوالى من السلطان العثمانى حق تعيين قضاة مصر ، بعد أن كان يعينهم قاضى
القضاة الذى يختاره الباب العالى ، وأنشأ سعيد بعضا من « مجالس
الاقاليم » يعين لكل منها قاضيا شافعيًا وآخر حنفيًا واقسح هذا امام الازهر
أيضا .

وجاءت الهزة الثانية للازهر (بعد محمد على) على عهد اسماعيل .
ورغم أن اسماعيل أفسح امام الازهرين بتعميم مجالس الاقاليم فى مختلف
المديريات وتعيين المفتين فيها ، والتعيين منهم فى المدارس الابتدائية معلمين
لغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة الى حد تطلبت فيه هذه
المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة واسلوبا فى التعليم يختلف عن
معرفة الازهرين وطرائقهم . وهنا نشأت دار العلوم فى ١٨٧٢ كمدرسة
لتخريج مدرسي اللغة لمدارس الحكومة . وفى الوقت نفسه بدأت نلذ تحول
النظام القانونى فى مصر الى الأخذ من النظم الأوروبية ، وأنشئت المحاكم
المختلطة فى ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائى، فأنشئت مدرسة
الحقوق يدرب الجماميز وترجمت القوانين الفرنسية - وبدأ تعيين بعض
القضاة من المدنيين غير الازهرين ومن خريجي البعثات . ووظيفة الازهر
التقليدية ذات شعب ثلاث ، اللغة والشرعة والوعظ . وقد شاهدت
السبعينات تهديدا جديا لهذه الوظيفة فى شعبيتها الأوليين . ولم يبق
للأزهر غير مزاحم فى هذين المجالين الا القضاء الشرعى الذى انحصر فى
مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والنفقة والارث ..) والوقف . فضلا
عن الوعظ الدينى .

وبعد الاحتلال البريطانى مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين
الجديدة ، التى تغطي مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك أخذا
من التقنيات الفرنسية . وتم انشاء الهيكل القضائى للمحاكم الحديثة ، مما
فصل عن الازهر أهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات
القرن التاسع عشر وضع الضدع امام المبصرين وغير المبصرين جميعا .
مؤسسات للتعليم تقوم فى مواجهة احدهما للآخرى ، من جهة ما تحتاجه
من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤسسات

للقضاء تقفان في مواجهة احدهما الاخرى ، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذى تطلبه والقوانين التى تطبقها ومجال العمل الذى تنشط فيه . وتم صدق معائل فى المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفى البناء الاخلاقى والسلوكى للانفراد .

امام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبده - يحاول رتق هذا الفتق الذى يتسع . ويدعو لتفتيح الفكر الاسلامى ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع : وليمكن للفكر الاسلامى أن يقدم الأساس الاخلاقى والمعنوى لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسيلته الى ذلك ، الدعوة لتطوير الازهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعى التقليدى . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفى القول ان دعوة الاستاذ الامام لم تصادف من داخل الازهر جواباً شافياً . وكادت ابواب الجامع المعتمد ان توصل من دونها . ووجدت دعوة الامام اهم استجابة لها خارج الازهر ، بين تلامذة مدنيين أو تلامذة ازهرين ساروا بدعوة الامام بعيداً عن الازهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول واصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك أن زاد الفتق اتساعاً . ومادام عز الانسجام بين النظمين المتقابلين ، فلم يعد ممكناً الا ان يكون نمو احدهما على حساب الآخر . وفى ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعى عن الازهر . وانفصلت من جلورها تقريبا اذ انشئت مدرسة القضاء الشرعى على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب بدخله من اكمل المرحلة الثانوية بالازهر ، ولكن كقسم عال وقسم ثانوى مدتهما معا تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صفار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر (٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة ايضا ثم التحقت فى عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . ومالبث ان اتىء قسم تجهيزى يفتى دار العلوم بالطلبة ويفنيها عن طلبة الازهر . فسد الطريق امام الازهرين هنا ايضا من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضيق الذى انحصر فيه الازهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقاناً ان صاحبه زيادة متتابة النمو فى عدد طلبة الازهر . وبينما اخذت المنافل منه تضيق - كانت الروافد اليه تتسع . بلغ عدد طلبته فى اوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ فى ١٨٧٥ اكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط الى ثمانية آلاف فى ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق فى بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفاً فى ١٩١٨ . وتراوح عدده بعد ذلك الى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفاً (٨) . وقد تكاثف اسباب عدة لتحقيق هذه الزيادة ، منها الزيادة الامامية : السكان مع نمو الرغبة فى التعليم ، ثم ماسجله «هيواردن» عن رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالازهر من الطلب للتجنيد الذى توسع فيه سعيد باشا (٩) . م

ماجرى مع بداية هذا القرن من انشاء معاهد دينية ببعض عواصم الاقاليم مما يسر لكثير من اهل الريف طلب العلم في مكان قريب .

وإذا كان الازهر القديم لا يخرج أكثر كثيرا من ستة علماء في السنة ، لانضيق بهم أروقة التدريس فيه ، ولا يطمحون هم الى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الازهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات في السنة الواحدة ، يمتد نظرهم الى ما وراء الازهر بحثا عن وظائف التعليم بالمدارس الاولى والوظائف الكتابية والفنية في المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها . ومن هنا قام النزاع بين الازهر ومدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ، لان طلبة الازهر كما يقول عبد المتعال الصعدي «وجدوا ان الوظائف التى تناسبهم فى الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم .. (اذ) يعد الفرق بين ثقافتها وثقافة اهل الازهر - وقد زاد الطين بلة ان الحكومة .. عملت الى انشاء مدرسة القضاء الشرعى لانها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث فى الازهر ان تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية .. فزاد انشاؤها من شكوى خريجى النظام الحديث فى المعاهد الدينية وطلابه (اى خريجى الازهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى اطلقوا الحكومة بشكواهم واقتلوا اولياء الامور فى الازهر والمعاهد الدينية ..» (١٠) .

ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجلدون عن موقف الازهر الرافض المتمعض من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع وأروقته من اهم ساحات الثورة فى ١٩١٩ . التى الأزهريون بأنفسهم فى خضمها من صبيحة اليوم الاول لها فى ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الالوف من طلاب الازهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الامة ، حتى ساهم فى تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف التساوسة طريقهم الى منبره . وعرف المصريون فيه اساندة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود ابو العيون ، يحتضنون مبدا «الجمعة الوطنية» . ويدعون للجامعة المصرية ويستحمسون! الناس للثورة ، وسمعوا صيحة الشيخ دراز ضد دعاة «التعقل» والاعتدال مع المحتل «عقل الثورة هو جنون الثائرين ..» (١١) وكل ذلك معروف مشتهر . يذكر الأستاذ مثنان «لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذى قام به الازهر فى الثورة الوطنية الكبرى .. وقد اثار موقف الازهر ثائرة المحتلين - فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الفاشعة وأمروا بمنع الاجتماعات بالازهر واحتلت الجنود الانجليز مشارفه ورابطت أمام ابوابه ، بل ذهبت فى ذلك الى محاولة غلق الازهر وطلبت من شيخه (ابو الفضل الخيزنواوى) ان يقوم ببلقه فرفض واحتج بأنه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية

وليث الجامع الشهير مفتوحا كعهده ، وليث المظاهرات تنظم من حوله وفي داخله بشتى الوسائل والمحاولات التى لم تجد فيها حراب الانجليز ورساصهم . « (١٢) .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، ان الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لاشك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهى ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة او تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء أسباب الهياج - ولكنها كانت قومة تساهم فى ثورة وطنية ضد الاحتلال الذى يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردى . لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والاجراءات ، اراد الملك من تقريرها ان يمسك بما يكاد ينفلت من الاعنة . وكان ذلك بالاسلوب التقليدى الزدوج ، احكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . واذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد ان يحقق عزل الأزهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع انظبة من الاشتراك فى اية مظاهرة او اجتماع او الاتصال بالصحف لديها بأية ملاحظات او اخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك ايضا (المادتين ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ لسنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك ان أصدر فى ١٧ اكتوبر ١٩٢٠ قانونا عن الاحكام التأديبية فى الأزهر والمعاهد ، أورد فى صدره ديباجة تحدد الهدف منه « نظرا لان اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتأدية واجباتهم مما يؤدى الى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الاسلامى . ونظرا لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد وانخلوا احترام هذه الامكنة الدينية وعدم اباحة التعرض لها ذريعة لالقاء بدور المشاغبات وبث الآراء الفاسدة فى الأذهان مما قد ينجم عنه الاخلال بالامن . . » لذلك قرر ان يفصل او يقطع راتبه كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد فى القاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهى طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا «أو تكون له اى علاقة سياسية بأحد الاحزاب أو الجمعيات السياسية» . كما اجاز دخول رجال الامن الجوامع والمساجد لاجراخ من يلقي خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالأزهر صدر فى ٢٦ اغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن انشاء تخصص للغة العربية بالأزهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبه نظام جديد لدرسة القضاء الشرعى (القانون ٣٤) جعلته به المدرسة قسما من «الجامعة الازهرية الكبرى» - ورغم انه ابقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت اليها من وزارة الحقانية) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الأزهر وشكل لها مجلس ادارة برياسته وفيه مفتى الديار المصرية ،

وبهذا ربطت المدرسة بالأزهر من جهة الإدارة كما ربطت به أيضا من جهة الاستاذة والطلبة ، اذ ألغى القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذى كان يعد قسمها العالى بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الأزهر ، فتحوّلت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجى الأزهر . واذا كان المتبع ان يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعى ، فقد بدأ فى ١٩٢١ انصافا لخريجى الأزهر على حساب خريجى المدرسة ، أن يعين اعداد متساوية من خريجى كل من الأزهر والمدرسة فى تلك الوظائف ، ثم تجرى الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجى الأزهر تمييزا لهم على زملائهم .. (١٢) .

ومما يتعين ملاحظته أن هذين القانونين الخاصين بالأزهر - قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكل التشريعى الوائى لسلطة الملك والمناوئى لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التى فتحت لها الدستور بعض ابواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات - وقانون الاحكام العرفية . ويتضح مفزى قانونى الأزهر فى هذا السياق ، وقد سبقت الإشارة الى التعديل الذى ادخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذى صدر به الدستور فعلا مقروا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

حكومة الوفد :

مع نفاذ الدستور ، اقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول فى يناير ١٩٢٤ . واتسح مصر بكل فئاتها فال حسن بان اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوبى العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق .. ورأى الأزهريون انهم «وقد كانوا ركننا أهم ركن فى الثورة الاخيرة التى تجنى البلاد ثمارها الآن رقبيا وتقدم ، انهم جديرون من ولاة الأمور بنظرة عطف واشفاق على حالتهم المادية والمعنوية ..» ويضيف احمد شفيق ان الأزهر منذ بدا يظهر المسألة الوطنية «اصبح معرضا للتأثيرات السياسية ومستعدا للعمل بما يوجهه اليه المغرضون ممن لهم منفعة فى اثارته بطلائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بدت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة ان يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا ان الأزهريين يودون ان يروا انفسهم متمتعين بكل مايشهدون من اسباب فى الطبقة الراقية .. وما كل ذلك الا نتيجة تضيق نظام العيش المذنى الحديث على هؤلاء الذين اتسبوا الى العلوم والأعمال الدينية التى اخذ ظلها يتقلص فى اكثر انحاء الشرق ..»

وأنه لا مناص من الإصلاح ليدخل الأزهر في صف المدرس العليا التي
تؤهل خريجها للمناصب الكبيرة (١٤) .

ويظهر من هذا الحديث أن للأزهريين - كما تقدمت الإشارة - مشكلة
حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش أمامهم . وإن سبب المشكلة هو تخطي
الحياة المدنية الحديثة لمناهج الأزهر ووسائله ، فعلاجها في الإصلاح ، ولكن
من جهة أخرى أصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن « المفرضين » من إثارة
الأزهر في معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه
الإثارة . فثمة ثلاثة جوانب مترابطة ، الجانب المهني أو المطالب الاقتصادية
للأزهريين ، ومسألة الإصلاح كتجديد فكري . والسياق السياسي لإثارة أي
مطلب . ومن الحق المشروع لأية فئة أن تطرح مطالبها الاقتصادية وإن تدافع
عنها . ويمكن أن يتصور ما كان يعانيه الأزهرى من الشعور بالظلم والانعصار ،
إذا تضيّق أمامه سبيل انعمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعتبرهم
على الأكثر أقرانا وأندادا يعملون في المعارف والقضاء الشرعى ، ويلحظ أن
مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهريين ،
ولا يكاد يلحظ أزهري واحد في مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد
الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضى إلا الشيخ محمد عبده
عندما تولى منصب القضاء في محكمة الاستئناف الأهلية ، وإلا الشيخ
مصطفى عبد الرازق بعد ذلك ، بما يقرب من نصف القرن ، إذ كان استاذاً
بكلية الآداب ثم ورياً نلاوقاف في ١٩٢٨ . وكلا الشيخين كان مرتبطاً بالحياة
المدنية الحديثة فكراً ومعايشة بما قد يزيد عن ارتباطه بالبيئة الأزهريّة .

وكانت مطالب الأزهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الأخرى في
أعباء المجتمع ورغد العيش . وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب في قضايا
التقدم والتنوير - لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية ، ولكن
انعزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية وعن
السياق السياسى الديمقراطى الملائم ، هذا الانعزال قد أحدث تعقيدات جمّة
وأربك الحركة الأزهريّة كما أربك كل من أخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كضريحه
من وفود الفئات المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقوقهم فى
الوظائف . وتحددت مطالبهم فى أن يكون لحامل شهادة الأولية الأزهريّة حق
التدريس بالمدارس الأولية ، ولحامل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع
الفاء تجهيزية دار العلوم ، ولحامل العالمية دخول قسم التخصص بالأزهر
أو مدرسة القضاء الشرعى . وإن يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظاً ومرشدين
بوزارة الأوقاف وكتبه بالمحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبى عنهم
سيما بالنسبة للابصار . وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة
بالأزهر (١٥) .

وظهر من هذا ان مطلب « الإصلاح » الذى ظهر فى القرن التاسع عشر . ولولوه الأستاذ الامام كدموة لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد ورأى الصدع الفكرى والنفسى فى المجتمع ، هذا المطلب قد بدأ يتحول فى صميمه ليصير محض علاج لازمة فئة فى المجتمع ، أدركت ما ضرب عليها من انحصار اجتماعى واقتصادى من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم وطرق التدريس . اى بدأ يتحول من هدف اجتماعى عام الى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعى ، الى مطلب مهنى لاجتاد مجالات للعمل امام الخريجين والتمشى بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهرين فى امرين ، اولهما ما يذكره الشيخ عبد المتعال الصعدي من « ان سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده ، فكان رأيه فى اصلاح الأزهر من رأى استاذة ، وقد رأى اولئك الطلاب ان الامر قد التبس عليهم فى اصلاح فراوه مطلب وظائف لا مطلب نهوض . » . وثانيهما ان سعدا لاحظ ان الطلبة وحدهم هم من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم ، ثم ذكر الطلبة ان الأزهر والمعاهد الدينية تابعة للملك ليس لجلس الوزراء عليها سلطان ، وانه من الأحسن ان يتجهوا فى مطالبهم الى الملك لأنه هو من يملك التغيير فى هذا الامر (١٦) .

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد اول ما طرح عليهم وهم فى الحكم موضوع الأزهرين . فقد نظروا الى هذه المسألة لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الأخرى، ولكنهم نظروا اليه من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر كهيئة فى اطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد ان يشترك الشيوخ مع الطلاب فى مطالبهم ، مبعثها تقريره ان بعضا من كبار شيوخ الأزهر على وبيق من العلاقات بالملك ، فهو يرغب ان يضغط الطلبة داخل الأزهر لينجذب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الأزهر من داخله ببواعث الإصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك فى صحن الجامع . كما انه حاول ان يستغل مطالب الطلبة فى ان يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لأى من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الإصلاح على أيدي الأزهرين فى مواجهة الملك .

وسيطر فى سياق هذه الدراسة ان هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدى بالنظر الى الأزهر ..

وتنبغى الإشارة الى ان الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده او مناهجه استخدام الدين فى النشاط السياسى . انما كان مؤسسة سياسية

بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله .، وهو في محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه الى الوزارة البرلمانية انما كان يقصد لا ان يستعمل الدين في النشاط السياسي ، ولكن أن يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد اليه في دعم حكمه الفردي . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ان تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير في الأزهر لبعث حركة التجديد الفكرى فيه كحركة انهاض فكرى واجتماعى .

والحاصل انه لما قدم الأزهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها لدراستها ، ولم تكد اللجنة تتم عملها في اغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر الى لندن للمفاوضة في المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الامر ما يبرر ارجاء النظر في تقرير الأزهر حتى يعود (١٧) . ثم عاد الرجل في اكتوبر بمفاوضات فاشلة مع مكدونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطانى ، وبدا الملك وخصوص الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل أداة الحكم «زغلولية لحما ودما» باقصاء الموالين لخصومة واحلال وفديين محلهم .، وقوبل مسلكه من الملك و «الأحرار» بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . اذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للدويان الملكى . وقدم سعد استقالته لان «أبدا خفية» (كما كان يطلق على الملك ورجاله) تثير الدسائس ، وهتفت الجماهير « سعد او الثورة » فراجع الملك واسترد سعد استقالته .

في هذه الظروف ، وفي ذات تلك الأيام ، راجت إشاعات بان قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضى الأزهريين ، وان الحكومة تسوف في نشرها ، وان سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذى عرفته منابر ١٩١٩ من اخلص الداعين للثورة ، ولم يعرف في تاريخه السياسى الا بالميل للحزب الوطنى ، والشيخ أبو العيون وقهرهم ممن على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطنى وافسحت صحيفة (الأخبار) انهرا لمطالب الأزهريين وللهجوم على الوفد . ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الأزهر يتفجح » شملت الاولتان هجوما قاسيا على سعد ، وشملت الأخيرة نقدا مستترا للسراى وتدخل حسن نشأت في شئون الأزهر (١٨) . وساهم الأحرار الدستوريون في هذه الحركة التى توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قدر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر والملك فيها ضلع (١٩) . واعلان الأزهريون الاضراب عن تلقى دروسهم حتى تجاب مطالبهم . وتركز مطلبهم في نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب

الأزهر والمآهد الدينية في الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة والقوا المظاهرات .

ورغم ان هذه الحركة الأزهرية كان لها اسبابها من صميم مشاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعثهم رفع القين عن الأزهرين ؛ رغم ذلك فقد استغل الملك وأعوانه هذه الحركة لصالحه ، بانارتها اصلا بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفي النهاية بقيادتها نحو الاهداف السياسية المطلوبة في وضوح .

ونشط حسن نشأت في هذا الامر كشاطه في تكوين لجان الخلافة .. وعرف ان خصوم الوفد السياسيين يستغلون الامر (٢٠) ، وان «أبدى خفية» تحرك الطلبة وان حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة الى المزا من التصعيد كلما بدأت الحركة تهدأ (٢١) . وعزت الصحف الانجليزى الامر لأسباب سياسية وان المعارضة تثيره لتضع العراقيل امام وزارة الوفد (٢٢) .

في ٣١ أكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدروس ثلاثة ايام مع الإبراق الملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم الى سعد فحاول تهدئتهم ناصحا اياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة في مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة ان يقرروا الاضراب قبل ان يقابله . وفي اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره ، فلما حاول الشيخ مصطفى القسايتى تهدئتهم انزله من المنصة ، وشاركهم طلاب معهدى طنطا واسيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية وأصدر بيانا بنصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزاة . وقابل وفد من الطلبة أيضا وزير الداخلية وأقنعهم الوزير بانهاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا ان نقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل . وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استشرت من جديد . وظهر ذلك في صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكلمب أو يعدل عنها .

وفي ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة الى مستوى سياسى واضح ، اذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفي بالوزارات ورياسة الوزارة ، ثم قاصدين مصر عابدين وهم يهتفون « يحيا الملك يحيا الامر - يحيا الملك نصير الأزهر » ، لا رئيس الا الملك (طعنا في سعد) تحيا الطالب الأزهرية » . وكتب انشيخ محمود القمراوى يطالب « برفع الوساطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر ، كما لاوساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء ، اذ لا يليق في عهد جلالتم الميمون ان يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا .. » (٢٣) . فظهر هذا المطلب كطلب سياسى صرف يؤيد سلطة الملك على الأزهر . ثم اجتمع نحو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الاضراب بسبب ان الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، ان الاضراب والتظاهر وان كانا اسلوبين سائفا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنية . فهو « منكر لا يليق » ولا يتفق مع روح الدستور اذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية في نيابتها (٢٤) . فاصدرت بيانا بهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن ان الحكومة لن تبحث في مطالبهم اذا لم يعودوا الى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وانها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانوني سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠ ، وانها قررت منع المظاهرات طبقا لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فاصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا انهوه بقولهم « نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بيننا وبين وزارة الداخلية .. » وعقد اجتماع بالأزهر قرر استمرار الاضراب و « استقبال جلالته الملك الدستوري العادل ورجاءهم جلالته في استصدار مرسوم ملكي كريم باجابة مطالبهم .. » فرابطت قوة من البوليس حول الأزهر لمنع التظاهر . وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالاسكندرية في ٥ نوفمبر ، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبالا رئيس الا الملك . واصرت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجات مجلس ادارة الأزهر ان يصدر قرارا يعاقب من يشترك في الاضراب « بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور » مع احوالة المحرضين الى مجالس التأديب ، وان تحقق وزارة الأوقاف سمع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ في التحريض على الاضراب . وكان اشتراك هؤلاء يشر الى حسن نيات الذي كان وكيلها لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات معاملة من قسم التخصص بالأزهر . وقد هاجم الحزب الوطني تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه امين الرافعي وقتها (٢٥) . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدا الطلبة ينتظمون في دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التأديب في ١٢ نوفمبر مقررنا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر (٢٦) . وكادت العاصفة ان تهدأ لوزارة الوفد ، لولا ان عاجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالته .

حكومة الملك :

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسبا يعتد به بالنسبة للأزهر . فهي لم تضع في التنفيذ مفهومها عن اصلاح الأزهر اصلاح نهوض لا اصلاح وظائف . وهي لم تنجح نجاحا حاسما في ان تصوغ مسألة الاصلاح الصياغة التي ترضيها باعتباره تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الاصلاح الوظيفي حسبا وضع خصوصها المسألة دعما لروح المحافظة . وهي لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسبة الخمسين في مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها في الموافقة على تعيين موظفي القصر الملكي ، رغم ذلك كله بقي وضع الأزهر على حاله بغير تحدٍ جدي لسلطان الملك عليه ، وفاجأتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبي تشمل بعضاً من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحدياً للوفد في عقر داره وفي مجال قوته الأساسية . وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيري واسع أن تحاصر هذه الحركة وأن تعزلها عن جماهير الرأي العام ، مع رجاء امتصاصهما لم يمتد بهما الزمن لتحقيقه . والواضح أن كانت مدة حكم الوفد قصيرة تَكَثَّرَتْ عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية إلى الصراعات حول السلطة مع الملك إلى الصراعات مع الأحزاب الأخرى إلى المشاكل الاقتصادية للثغرات المختلفة إلى تفاصيل مشاكل الإدارة اليومية ، واحتاط به المؤامرات فلم يتسع أمامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يطمحها أو بالأقل يقيمها على أساس ووضوح سليم .

ومن الناحية المقابلة ، بدا للملك أنه كسب من الوفد نقاطاً في صراعهما . فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنزع كما نوزعت على غيره . ثم كانت هتافات الأزهريين بالأرئيس الملك ، مما يندران يسمعه الجالس على العرش من جماهير في الشارع سيما بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد في الأزهر ذاته في وهج ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسب أنه نجح في أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصلحته ، باعتبارها في الجوهر مشكلة مهنية ومطالب اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الإصلاح على طريقة الاستاذ الامام ، من حيث كونها تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدد النسق الفكري الذي يستخدمونه سناداً لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعي المراهق . فاذا أفرغ مطلب الإصلاح من هذا المحتوى ، ليصير تعديلاً لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجي الأزهر في الوظائف ، وليصير مطلباً للعمالة الأوسع ، فقد وضع الإصلاح بهذا على طريقة تستبقي الفكر المحافظ ، ووضع « الإصلاح » بين يدي الحاكم ، يحوطه سيف المعز وذو به . وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص في فرص العمل المتاحة للخريجين وحساب الرواتب ، وباتارة التنافس بين خريجي الأزهر وخريجي المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التي خلفت الوفد ، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر في مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجوم على سعد وإعلان الثقة بوزارة زيور . وإذا كان أهم مطلب اضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة

الوزارية ، فلا يلحظ أنهم أعادوا هذا الطلب على زيور . وقد قصد وفد منهم في ٧ يناير برئاسة الشيخ أبى العيون الى قصر الملك يعلنون ولاءهم أمام كبير الأمناء ويشكرون حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد . ثم قصدوا الى اسماعيل صدى وزير الداخلية والرئيس الفعلى للوزارة واسمونه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عقيدة » . فلما الفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقى وعضوية وزيرى المعارف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو أساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رغم معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب (٢٧) .

زاد الطلبة في مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعى ، مع خفض سنوات التخصص الى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجي الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطلبوا أن يختصوا في وزارة الأوقاف بوظائف مفتشى المساجد ومساعدتهم والتدريس والامامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفى المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى والوظائف الكتابية ، وفى وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفى الا فى القضاء . وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من اصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من امراض الطفولة والصبأ مما يجعل الكشف الطبى المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار امراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحاق المكفوف من ابنائهم بالكتاتيب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطالبا صيغ بطريقةتهم الخاصه « يلغى الكشف الطبى بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى على الأمراض المعدية » مع حفظ حق المكفوفين فى الوظائف الملائمة . على انهم تمادوا فى الطلب حتى رغبوا ان يكون لحامل شهادة العالمة خصم نصف اجرة المواصلات العامة . تم كان مطالبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين ألفا ، مع جعل التعليم الدينى أساسا فى مدارس الحكومة . ويلحظ ان هذين المطلبين دينيان عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية او بالأكثر لنشاط حزبى ، فيكونان على المستوى اللام لأهميتهما العقائدية ، ولكنهما وضعا فى سياق مطالب اقتصادية نثرية ، فظهر منهما جانب السعى وراء الرزق وحده (٢٨) .

استجابت اللجنة الوزارية للأزهريين فى بعض من أهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم والمدارس الأولية للمعلمين لما سعى « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على أن يبقى لوزارة المعارف الاشراف على

مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبعا لنهاجها . كما رات تشكيل مجلس ادارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برئاسة شيخ الأزهر وفيه الفتى ومدير المعاهد من الأزهر ، وافسحت لحاملى العالية فى وظائف وزارة الأوقاف ، واقرت للكفوفين بحق الانتساب والحصون على الشهادات .. واجرت بعض التعديل فى المناهج باضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات (٢٩) .

ثم اصدر الملك امرا ملكيا بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعى الى الجامعة الأزهرية الكبرى (الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥) ومرسوما ملكيا فى ١١ مارس بتشكيل مجلس ادارة جديد لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء فى ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسى الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهاً .

وفى الوقت نفسه ، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلا فاعليا من مجالس ادارتها التى لها حق الفصل فى التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ الى وظائف ادارية كالدير العام الذى انشئت وظيفته فى ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذى انشأه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الاعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومجالس الادارات ، فصار زمام الأزهر فى يد الادارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوى الراى المستقل مثل الشيخ دراز الذى نقل الى اسبوط . ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد دينى بطلاب الجهة التى يكون فيها ، وعرف أن الدافع السياسى لهذا النظام احكام مراقبة الطلبة . ونقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية ، نقلوا من معاهدهم (٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرض عن ذلك ، فاصدروا بيانا يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم ، واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا مطلنين استنكارهم لها مما أدى الى حصار البوليس للمدرسة وفصل ٥٠٠ طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشية أن يتفرقوا فى البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد (٣١) .

ومن جهة ثانية ، فان تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من اتحتم أن يضعن الولاء السياسى لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسى الغالب للراى العام . واذا كان الملك تصد من تحقيق هذا المطالب رشوة هذه الفئة لتسانده ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان

كثيرا من طلبة الأزهر نظر الى الأمر باعتباره استخلاصا لحق لهم لا يؤدي الى ارتباطهم السياسي بحكومة زيور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطنى الديمقراطى المستند من تأييدهم السابق لشورة ١٩١٩ . لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور ان ظهرت فى اوساط الأزهرين ، سيما بعد ان وضع لهم ان الحكومة تستهدف من الاسراع فى اجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسى فى معركة انتخابات مجلس النواب التى اجرتها حكومة زيور بعد حل المجلس الوفدى ، واستفهم ان تحول الحكومة مطالبهم المشروعة الى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبه الأزهر الى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد ، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة فى الأزهر ومعاهد طنطا والاسكندرية واسيوط تنشر بيانات فى الصحف تعلن الثقة بالوفد وتديل بقوائم طويلة من أسماء الطلبة دلالة على تحدى الوزارة ، وادى ذلك الى فصل أعداد منهم (٣٢) . وفى ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبى المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومندوبة القضاء الشرعى ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات فى صف الوفد وتوجهوا الى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفى ١٥ يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية الى سعد اظهارا للثقة به . ولجأت حكومة زيور الى فصل أعداد من هؤلاء ونقل بعض القضاة الشرعيين ومندوبى المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد سيما اثناء المعركة الانتخابية (٣٣) .

وانشاء الانتخابات شكلت « لجنة الأزهر الوفدية » برئاسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة أزهرين يدعون لانتخاب أحمد ماهر مرشح الوفد فى دائرة الدرب الأحمر التى تشمل الأزهر ، ويقنعون الأزهرين ان مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهرين . وتعرض أعضاء هذه اللجنة لاجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التى أسعدت الوفد كثيرا ان مرشحه فى هذه الدائرة قد فاز فى الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهرين تهنىء سعدا بهذا الأمر (٣٤) .

الائتلاف الديمقراطى :

بعد ان تحقق الائتلاف بين الوفد والاحرار الدستوريين فى مواجهة الملك ضد وزارة زيور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والاحرار برئاسة عدلى يكن . وبعد ان ظهر فى تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابى ، وذلك بما ظهر منه فى مسألة الخلافة الإسلامية وفى حرصه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد الحزبان المؤتلفان ان من أهم ما يجب على الائتلاف ان يحققه هو الارتفاع بالدين عن أن يكون سلاحا فى يد الملك ، وابعاد الهيئات الدينية عن سلطته

المباشرة . وتحددت خطواتهم في هذا الشأن فيما يلي ، أولا اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانيا الاطاحة بالآزهر بالأسنوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الأخذ من اختصاصه ووظيفته ، وهي مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ، وذلك حصرا لنشاط الأزهر وضمانا لنوع من النفوذ الفكرى يكفل فى المستقبل تنشيط حركة الإصلاح والتجديد . ثالثا السعى لاشراك الوزارة البرلمانية مع الملك فى اختيار شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين ، وضم المؤسسات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الأخيرة هى الهدف الاصلى والنهائى . وهى ان تحققت أغنت عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها اصعب بقدر ما هى أحسم . لذلك نشط المؤلفون فى المجالات الثلاثة معا ، حرصا على كسب البعض ان لم يستطيعوا كسب الكل ، ورتبوا الأولية حسب الأيسر . والملاحظ ان هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الإصلاح الفكرى الذى تتطلبه ، انما هى شرط لامكان تحقيق هذا الإصلاح . واذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما اعتبروه جهودا فى وظيفة الأزهر ورفضا للتجديد ، فليكن نقل السيطرة على الامرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكرى داخل الأزهر ، وتحريك المؤسسة الى اهداف الإصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابت العزم والرأى على موقفه من مسألة الإصلاح ، باعتبار ان الوفد يقوم على مبدأ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية ، وباعتبار عدائته لسلطات الحكم الفردى التى تجاهد لتنفى وظيفته التاريخية وتنفى وجوده السياسى كله . وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون مشغنى الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم فى أول عهد زيور ، ومن المعركة التى خاضوها ضد سعيه اقامة الخلافة الإسلامية فى مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين فى مسألة الشيخ على عبد الرازق . كما كان مثقفو الأحرار يحملون بعضا من تراث الفكر الليبرالى العلمانى ومن الدعوة لتجديد الفكر مما تشريه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفى السيد . وقد سبقت اشارة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر واضرابهم ضد الوفد ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف اغراضا سياسية لن يستفيد منها الا الملك . فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لمطلب الأزهريين اهدار اعمال اللجنة الوفدية التى بحثت شئون الأزهر ولم يجلبوا تكوين لجنة جديدة (٣٥) . لسلك ذلك يلحظ ان ائتلاف الأحرار والوفد فى سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ لم يصادف نجاحا فى مسألة سياسية مثل ما صادف فى هذه المسألة الأزهرية على التحديد .

أدوات الصراع (١) :

حرص واضعو الدستور أن يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الأوقاف وحسابها الختامى ووجوب أن يجرى عليها ما يجرى على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها (المادة ١٤٥) . ونتج هذا الحرص عن أن الأوقاف الخيرية التى تديرها وزارة الأوقاف ، كانت خاضعة أصلا لنظارة وإدارة ولى الأمر (الوالى أو الخديو أو الملك) بموجب حجج الرقف أو قواعد الشريعة . ثم انتقلت الإدارة الى ديوان الأوقاف فى ١٨٩٥ الذى حلت محله بعد ذلك بسنين وزارة الأوقاف . وكان السند الشرعى لهذا الانتقال أن ولى الأمر قد (وكل) الديوان ثم الوزارة عنه فى الإدارة . وبالنسبة للأوقاف الأهلية فإن الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية أو توكيل من « ولى الأمر » أن كان هو الناظر أصلا . لذلك خشى واضعو الدستور أن يترتب على هذا الأصل القانونى أن يسحب الملك توكيله بالإدارة فيسترد سلطته على إدارة كل هذه الأموال أو يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان ، فوضوا هذا الحكم . وتناشوا كثيرا فى لجنة الثلاثين حول ما إذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمى أم تنحصر فى النوع الأول ، حتى لا يترتب على الضمانة التى توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع فى نظام الأوقاف الأهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكباتى . واتهموا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال (٣٦) .

ووجه أهمية هذا الأمر ، أن ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد إيراداتها من ميزانية الدولة فى جزء (وهذا لا شبهة فى خضوعها لرقابة البرلمان) ، ومن إيرادات الأوقاف فى جزء آخر . وكانت ثمة أوقاف مرصوده على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الأمر ، أن خروج ميزانية الأوقاف من إشراف البرلمان ووزارته من شأنه أن يوقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق أغراضه بغير رقيب .

لذلك ما أن عرضت الميزانية على أول برلمان وفدى فى ١٩٢٤ ، حتى ظهر أن حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على أساس أنها تتضمن أنواعا ثلاثة من الأوقاف الخيرية : والأهلى ، وأوقاف الحرمين الشريفين . وأراد أن يفلت بالنوعين الآخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما أرقاما إجمالية لا تصلح أساسا لنقاش أو مراقبة . وراجعه مجلس النواب وأصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الأنواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الأوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته ، قائلا أن ميزانية هذه الأنواع الثلاثة كانت تناقش فى الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وأن القوانين القائمة توجب

مناقشتها ، وإن بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع فى سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة عشر الإيراد مقابل الإدارة مما يستحيل رقابته الا برقابة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا رغم ما بدله حسن نشأت من جهد كبير لاثبات خطأ قرار مجلس النواب ، ورغم ما اثاره من ان الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف أسراراً عائلية يجب أن تستر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذى يؤكد حقه فى الرقابة الشاملة واوصى الحكومة أن تراعى ذلك فى الميزانية القادمة (٣٧) .

لم يسلم حسن نشأت بهذه النتيجة ، واستصدر فى ٢ سبتمبر ١٩٢٤ بعد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر أساس ان الأوقاف الأهلية كل منها وحيدة قانونية منفصلة فلا يجوز ان تجمعها ميزانية واحدة ، وان أموالها ليست من الأموال العامة ، وان إدارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعى فلا يجوز أن يراجحه البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برلمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتصمك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا فى هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان ، وطلبا عرض ميزانية الأوقاف الأهلية واوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا (٣٨) .

ثم حاول بعض أعضاء مجلس النواب فى الدورة البرلمانية ذاتها ، ان يعد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت فى البداية عن تقديم ميزانيتها للبرلمان (٣٠٠ ألف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد البالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقدمت اليه ميزانية المعاهد «كيان محض لا حق» (٣٩) . وقيل انها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور ، وانها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف البالغ المخصصة للمعاهد . فرددت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بأنه ان لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للبالغ التى تعطىها الدولة ووزارة الأوقاف الى هذه المعاهد . وإن للبرلمان أن يخفض هذه البالغ أو يحذفها تماما ، ولوحث بهذه السلطة مهلدة . وانتهز عبد السلام فهمي جمعه النائب الوفدى هذه المناسبة ، ليفسر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، بفسره بما يجزئه من معناه ، فقال ان سلطة الملك فى هذا الأمر لايجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شأنها شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام فى الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة البرلمان فى مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وأيده فى قوله هذا مصطفى الشوربجى من الحزب الوطنى وعلى أيوب الوفدى ، أيداه طالبين الا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقال «لا اعتماد بغير مناقشة» وأيدهم أحمد عبد الغفار من الأحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الموقف . هنا تدخل سعد زغلول ليحول دون ما اعتبره

تطرفا من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفا سابقا لاوانه . وقال سعد ان الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بان الازهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه . والقانون لم يصدر بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الازهر وليس له حق الرقابة عليه او نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تحصل في أن يلغى اعتمادا ماليا مطلوبا او يخفضه او يزيده ، وذلك حتى يصدر القانون المتنى . ووجه كلامه الى النواب قائلا انه لا يجوز مخالفة الدستور «لان الدستور هو حامينا وليس لنا ملجأ سواه للمحافظة على حقوقنا » ونبههم بهذا القول الى انه لا يجوز مخالفة الدستور فيما يفيدهم ، لان ذلك يفتح الدرائع للخصوم أن يخالفوه فيما يضرهم . فقول بله بالتصفيق وتنازل عبد السلام جمعة عن اقتراحه (٤٠) ؛ وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الازهر والرقابة غير المباشرة عليها بالتحكم في الاعتمادات المالية . ومارس هذه السلطة فعلا اذ انى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام الازهر قالفيت الوظيفة (٤١) ، وكان يشغلها أحد رجال حسن نشأت .

وفي الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر أحقيته الدستورية المطلقة في تعديل أى من القوانين السارية عند نظره للميزانية ، كما له أن يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفا أو خفضا أو زيادة (٤٢) . وفي هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف في أن يصدر قانونا يقيد سلطات الملك على الازهر كما سيجيء فيما بعد ، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧، حكما يمكن البرلمان من الاشراف على ميزانية الازهر والمعاهد وراقبتها مثلما يفعل بميزانية الدولة . وعرضت عليه الميزانية فعلا، فلاحظ أن الازهر والمعاهد والأوقاف غير محصورة ولا ترد ايراداتها في ميزانية المعاهد ، ويديرها موظفون كشيخ الازهر ومشايخ الأروقة ، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد ادارتها ودمج ايراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة الفعلية على مايدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الازهر والمعاهد في أوقافهم ومراقبة هذا الأمر . ورأى وجوب ضبط حسابات الاتفاق التي تجرى بغير رقابة ، والتي تتعدد فيها جهات «الصرف في الجرابات» من الشيوخ ، وقال مجلس النواب «ان هذه الحالة لايجوز السكوت عليها ولايمكن استمرارها وان الوضع الحالي للميزانية غير مفهوم ولامقبول» (٤٣) .

الدوات الصراع (٢)

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لالغاء قرارات الملك التي اصدرها سنة ١٩٢٥ بالحاق مدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى وممارس المعلمين بالجامعة الازهرية وبتشكيل مجالس ادارة جديدة لهذه الجهات . فاعلن مجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٧ بان الأمر الملكى لسنة ١٩٢٥ والمرسوم

١١ مارس ١٩٢٥ كلاهما باطل بطلانا تاما من الوجهة الدستورية ، ويرر ذلك بأن هذه المدارس انشئت بفوانين خاصة غير قانون الأزهر فهي لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، وبأن دار العلوم التي انشئت في ١٨٧٢ - ومدارس المعلمين في ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العام ، فيجب أن تبقى خاصة لوزارة المعارف . وأعلن أن في نية وزارة المعارف إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم . ولما بدأ المجلس يناقش هذا الأمر طلب الشيخ مصطفى القاياتي تأجيل المناقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب أحمد عبد التفار وجوب الإسراع في نظرها ، وأعلن صبرى أبو علم أن في قرارات الملك هذه افتئات على السلطة التشريعية إذ سلطة الملك لا تشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف إلى المعاهد الدينية ، وأيده يوسف الجندي والنقراشي الوفداني وإبراهيم الهلباوى من الإحرار الدستوريين الذى قال أن الجامعة الأزهرية رغم فضلها المعروف «يظهر أنها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة» ودعا إلى تقدم المعاهد بسرعة التقدم في انتشار «السيارات السريعة والطائرات العجيبة» ، وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى . وبهذا ساهم كل من الوفد والإحرار الدستوريين والحزب الوطنى في اتخاذ هذا القرار . ولم يعارضه إلا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك فتقبل بضجة كبيرة ، ومصطفى القاياتي الذى أعلن تحفظه تجاه فكرة إعادة القسم التجهيزى بدار العلوم لما يخشاه من أن يؤدي إلى الاستغناء عن طلبة الأزهر ومنعهم من الالتحاق بالدار . وقد عاد وزير المعارف على الشمسي وأعلن في الأسبوع التالى (٨ فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم ، ولكن في نيتها أن تغذيها من طلبة الأزهر بامتحان للقبول ، وفي نيتها أيضا السماح لمن يحمل ثانوية الأزهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعى بعد أن يؤدي امتحان التخرج من هذه التجهيزية .

وانتقل بحث قرارات الملك إلى مجلس الشيوخ في ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الأزهريين تشتد احتجاجا على قرار مجلس النواب . فتصدى رئيس الشيوخ للأمر قائلا أنه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ ألا يبحث هذا الموضوع ، لأن قرار مجلس النواب كاف وحده لإبطال قرارات الملك ، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الآخر قرارا إيجابيا بإبطالها «ولا يختلف اثنان من ذوى العقول أن المرسوم باطل بطلانا جوهريا» . ثم رجح الإخذ بالحل الثانى لانه «يجعل بنا أن نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر» . وحتى يفهم طلبة الأزهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب في قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة إلى الاضراب وحمل بشدة على شيوخ الأزهر الذين يستغلون الطلبة لأربهم الشخصية . وواقفه على رأيه كل من تكلم يومها ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت ، كما ذكر الشيخ محمد عز العرب أن مراسيم الملك معارضة للدستور الذى أقسم أعضاء البرلمان بيمين الاحترام له ، وأن الأزهريين يطالبون أعضاء البرلمان

بالبحث في القسم . وقرر المجلس بالاجماع بطلان هذه المراسيم واستنكار
«الحركة الرجعية» التي يقوم بها الأزهريون» .

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة في احكام احاطته بالازهر . لقد حقق
قراره السابق العودة الى فصل تلك المدارس عن الازهر . وكان الجديد هو
انشاء قسم تجهيزي واحد يقضى مدرستي دار العلوم والقضاء من دون
الازهر . فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذي
وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعي من القسم الاولى لها لصالح
الازهر ، وانشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتتقضى دار العلوم
والقضاء الشرعي من خريجها (٤٤) . ورغم بيان وزير المعارف في ٨ فبراير
الذي اوجد نوعا من الصلة بين طلبة الازهر وهذه المدارس عن طريق امتحان
اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هي
وحدها التي ستقضى بخريجها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم في القرآن
الكريم . ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية الى تجهيزية دار العلوم الذين ينتقلون
الى دار العلوم او القضاء الشرعي ، ثم يعينون بعد تخرجهم مدرسين
وقضاة . ويصير الازهر وطلبته منفصلا تماما عن كل هذا الهيكل . وعورض
الاقتراح من هذه الناحية لانه يسد امام الازهر اهم المنافذ ويسلب طلبة
المعاهد اهم مجالات العمل ، ولا يكون لاي من مستويات الدراسة في المعاهد
الدينية ان ينتقل الى اي من مستويات هذا الهيكل . لذلك انتقد الاقتراح
من رجال الازهر جميعا حتى من كان منهم وفدى الهوى . وظهر النقد في
صحف الوفد نفسها ، كتب الشيخ محمد عرفة « اذا تم لقضى على الازهر
والمعاهد الدينية » (٤٥) .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وارسله الى مجلس
الشيخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض
بشدة حرمان طلبة الازهر من وظائف القضاء الشرعي ، وقال ان اعادة
التجهيزية التي نصب في دار العلوم والقضاء الشرعي والتي تتقضى هي من
المدارس الابتدائية، هذا التسلسل يعني «بذلك يكون الازهر قد قضى عليه»
.. وانفعل بحدة فقال « ابتلينا في هذه الايام بفلاسفة مدعين يريدون ان
يصارعوا الازهر ويفهمون ان الفلسفة هي الانقاذ وان كل ملحد وكل خارج
على الدين في نظره فيلسوف .. القانون المطروح يمس الازهر ورجاله
مسا عظيما .. لا يصح ان يهدم الازهر على ايدينا » فقام محمد محمود وزير
المالية يطلب التآني في الموافقة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الازهر
من دخول المدرستين . وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر في موقفه
معارضاً ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية . هنا وقف على
الشمسى وكذب ما يشاع وجزم بان تجهيزية دار العلوم ستقضى من الازهر

نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جليستين فى هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد (٤٦) .

واستمر الوفد دائما وبعض من كبار المفكرين يعملون الى ان تكون وزارة المعارف هى المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف فى الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد فى ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الاوقاف الى وزارة المعارف (٤٧) ، وطالب طه حسين فى ١٩٢٨ أن تقتصر أهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والا. يلتحقوا بوظائف أخرى ، وأن يكون القضاء الشرعى لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم (٤٨) .

رد الازهرين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور ، مهزوما مضعوبا . والتاجر اذا افلس عاد الى دقاتره القديمة . وهذا مفاد عودة الملك فى عهد الائتلاف الى التنقيب عن الخلافة الاسلامية . والى فعل المزيد فى توثيق علاقته بكبار رجال الازهر . وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على اوائل الخريجين من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسخ الدعاية عن « الرعاية الملكية » فى عقول الناشئة من طلبة الازهر ، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الازهر ورجاله (٤٩) . وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة اشارة لعقب سلفى حول قضايا مسرفة فى ضالتها ، ولكنها تثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طلبة دار العلوم والازهر سيلبسون الزى الفرنجى وان هذا مأس بكرامة الدين ويسىء الى دعوة الخلافة . واستندجج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذى افتى بأن الاسلام لا يتطلب شكلا معيناً للزى الا ستر العورة » وحتى لو اعتنق الصليب شارة شرف مثلاً لجاز لبسه . لكن ادارة الازهر هددت باتخاذ اجراءات التاديب ضد من يغير زيه من الطلبة . ثم تفرع الموضوع الى حكم لبس القبعة فى الاسلام ، وشارعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى اصدر شيخ الازهر والمفتى بياناً ذكر صراحة « ان من تشبه من المسلمين بغيره فى لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقاداً او عملاً . فمن لبس القبعة ميلاً الى دينهم او استخفافاً بدينه فهو كافر باجماع المسلمين ، ومن لبسها تشبها بهم فان اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر ايضا ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم .. » (٥٠) .

فى هذا المناخ بدأ يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل اوضاع الازهر وفصل المدارس عنه . والملاحظ انه اذا كان للمساءلة الازهرية جوانب ثلاثة كما سمتت الاشارة ، تتعلق بالتجديد الفكرى والصراع

الدستورى والمصالح الذاتية للزهريين ، واذا كانت حركة الزهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية عن الجانبين الاخرين ، فان ذات الشيء يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الان بالنقيض ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الزهر . واذا كان الملك قد استغل موقف الزهريين في ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الائتلاف لاحد جوانب المسألة الثلاثة وهو وضع الزهريين . وقد نجح الائتلاف في فرض ما ارتأه ، ولكن كان نجاحه على حساب الزهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم « الإصلاح » بالمعنى الاقتصادى الوظيفى ، واثارت سياسة البرلمان قلق الزهريين على مستقبلهم ، وبصعب على فئة كاملة فى المجتمع ، ان تؤمن وتؤيد قيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والإصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيغت او وضعت فى التطبيق بصورة تنفى وجود هذه الفئة عينها ، او تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الزهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعى ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف فى هذا الوقت ان بعض الشيوخ يقدمون المرائض الى جهات يسميها أحمد شفيق « غير ذات صفة فى الموضوع » اى السراى ، يشكون فيها البرلمان الى الملك ويذكرون ان البرلمان والحكومة يسيرون فى اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة وذلك بازماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية . واستغفر ذلك الحكومة والبرلمان واثير فى شكل سؤال من احد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة (٥) . وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان وفسخ لهما . وجرى بعد ذلك فى اوائل ١٩٢٧ حادث بالازهر اذ التقى بعض الطلبة مفرقات مما يستعمل فى الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائها ان تكون انذارا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، واخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى اذا ابطل مجلس النواب مراسيم الملك عم الاضراب الازهر والمعاهد . وتجمع الطلبة بخطوبون ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة ، واسهم نفر من شيوخ الازهر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند ابواب الازهر وفى داخله يثيرون ويستشارون ويبرقون الى الملك والوزارة طالبين عدول البرلمان عن قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالازهر مؤتمرا عاما لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حل البرلمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ ابو العيون «لقد جرحوا جرحا فيجب ان نقاله بجرح مثله» وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان غنام والحسينى زغلول فعجرا عن تهدئتهم . علقت صحيفة افريكان وورلك تقول «ان المضربين من

طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعارا محفوقا بالاخطار بصياحهم ، ليستقط البرلمان . لتستقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل » (٥٢) .

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين إزاء ذلك ، بل قابلت حركة الأزهرين بعزم شديد . في البداية أصدرت رئاسة الأزهر بيانا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الأزهر وشيوخ المعاهد . من أن قرار مجلس النواب لا يمس الأزهرين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم . واتخذت الحكومة موقف الأفهام والتوضيح . فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان ، صد كثيرا من عطف الرأي العام على الأزهرين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهرين ، وقد سبقت الإشارة إلى قرار مجلس الشيوخ الذي تحدى الأزهرين ووصم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار أيضا مطالبة الحكومة بالضرب على أيدي القائمين بهذه الحركة « والمؤجرين بها والمشاركين فيها سرا أو جهرا » ووجه رئيس المجلس اتهمه إلى شيوخ المعاهد وأسماهم «المفسدين الهمجيين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في إثارة الفتنة » . فتقبل من أعضاء المجلس بتصفيق حاد . وأثير الموضوع ذاته بمجلس النواب في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يعتبر تمردا على البرلمان الذي هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب أيضا أن يشير بالاتهام إلى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الإضراب ، أثير سؤال بالمجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها في ٣ فبراير متراخية يومين عن بدء الإضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة إلى الانتظام في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر يدعو إلى تراخي هذا الموعد المضروب أربعة أيام ، وقيل أن ذلك يدعو « إلى الشك والتساؤل عما إذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهرين » . فرد رئيس الوزراء « .. ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية » (٥٣) .

وأرسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد في غير أوقات الدراسة ، وتفترق من يتجهجم منهم عند الأبواب ، ثم قمت عددا من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة إلى النيابة العامة التي والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستوري (٥٤) .

واسهمت الصحافة في هذا الموقف من الأزهرين . وقد سبقت الإشارة إلى أن أبطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطني جميعا . وقد عثقت ضحية الأهرام بأن دعوة الإضراب رجعية فيها عبث بسطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم إيمان لقراراتها ، مما لا يمكن

احتماله (٥٥) . وكتب السياسة « ان الرجعيين لا يفتاون يسعون لأغراضهم من القضاء على الحكم النيابي في البلاد .. لقد كنا نفهم ان يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وان يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين وبكرامة رجاله .. اما الاحتجاج .. على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمى الى قلب نظام المعاهد الدينية الحاضر فليس له معنى الا محاربة الحكومة الفاعلة ومجاربة الدستور في اساسه . ونحن نبرء طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من ان يتجه قكرهم الى مثل هذه الغاية » (٥٦) وعزا عبد القادر حمزة في « البلاغ » الوفدية حوادث الاضراب الى ان الحكومة لا تملك في المعاهد سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن امامها الا ان تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم .. واستمدت من هذا الحادث مبررا قويا لبحث الحكومة على ان تقدم البرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان (٥٧) . على انه لم يلحظ احد منهم وقتها ان هتاف الأزهريين بسقوط الديمقراطية وان كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث انه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضا من قوة ثورة ١٩١٩ عنه .

الأزهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا اليه محمد عبده لاصلاح الأزهر ان يوحد التعليم في مصر ، ورأى في دار العلوم التي جرب التدريس فيها انها يمكن ان تحل محل الأزهر فيتم توحيد التربية في مصر . كما دعا الشيخ لاختصاص الأزهر لهيمنة الدولة وهيئاته الادارية فيربط بوزارة المعارف او بادارة الاوقاف (٥٨) . ويظهر ان هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة في الفترة الاولى فلم تظهر على السطح في صورتها الكاملة ، اما ظهر في اقسطس ١٩٢٦ اتجاها في البرلمان يدعو الى التعديل في مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهد الدينية بنقلها من الملك الى الوزارة .

ففي اقسطس ١٩٢٦ اقترح النائب احمد عبد الغفار الفاع وظيفة مفتي الديار المصرية ، وعمل ذلك بأنه لا عمل له الا اصدار الفتاوى غير الزمة في قضايا الامداد والافتاء للبلاد الاسلامية والمساهمة في اختيار القضاء الشرعيين وهذا كله لا يستاهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا . كما اقترح بان يكتب شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الاوقاف فلا يتقاضى رابا من ميزانية الدولة ، وان ارتفاع المرتبات هنا يشبه الرشوة . وينبغي الا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا تريد ان يتدخل الأزهر في السياسة فيفسدها ولا ان تتدخل السياسة في الأزهر فتفسده » . ثم اقترح « ان يسن قانون يجعل

مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الأزهر المدرسون به . وعارض عبد الرحمن عزام إلغاء وظيفة المفتي كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الأزهر إلى ما يشبه الكهنوت ، وقال ان المشكلة الوحيدة تلخص في سياسة فصل الأزهر تدريجيا «من كتلة الأمة ووضعه جانبا لغاية مخصوصة» ، وعلاج هذه المشكلة ألا يكون الأزهر هيئة منعزلة وأن يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية إلى المحاكم الأهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتي حفاظا على حرمة التقاليد . فعزل أحمد عبد الغفار عن اقتراحه ، وانتهى الجميع إلى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومة (٥٩) . وبعد شهر تقريبا طرح موضوع الأزهر ثانية على مجلس النواب ، لتأليف لجنة تبحث طرق الإصلاح فيه ، فعارض سعد أيضا هذه الفكرة منها المجلس إلى وجوب التزام الأسلوب الشرعي وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لإصلاح الأزهر ما بقي القانون الحالي معتبرا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وإنما يتعين تعديل هذا القانون أولا (٦٠) ،

وفي الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندي بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الأزهر وحسابه الختامي ، وقال أن الحكومة تلكأت في تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الأزهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك في العام الماضي ، وأنه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة يجعل للأيدى الخفية سبيلا للعمل دائما » (كان الملك يشار إليه بهذه العبار في الأدب السياسي وقتها) . وأيده عبد الرحمن عزام قائلا أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن في يوم من الأيام في صلاح البلاد ولا في صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا في تدهورها وممانعة من تطورها » وطلب إبراهيم الهلباوي سرعة نظر هذا المشروع ، قال أن من ينادون بعدم التدخل في أحوال المعاهد بحجة أنهم يعملون للدين والآخرة « الله يعلم أنهم يعملون للعزلة قبل الآخرة » .

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع أيضا ويطلب إلى المجلس أن يتروى مادام ثمة ارتباط بين الموضوع الطروح وبين المشروع الذي ستقدمه الحكومة وأنه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال أنه بصفته رئيسا للمجلس عليه أن يتدخل في كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحيدا لمناقشة أوضاع الأزهر . هو أن يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه . وقال أنه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الأصل ، مشيرا إلى أن الأمر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجلي لأوضاع الأزهر بنقل تبعيته إلى الوزارة . وأيد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد أن يمنعه . فتصدى له أحمد ماهر قائلا أن رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ،

انما هو يستمد سلطته من المجلس ذاته الذى يعتبر صاحب الراى الاعلى ، والا أصبح لا رقابة على رئيس المجلس . واذا اختلف عضو مع الرئيس فالمجلس هو العيصل والحكم ، وواجه سعد بعبارات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمي ان ادعاء رئيس المجلس بأنه الحامى للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقاومة اقترح مكرم عبيد جعل الجلسة سرية لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحة معترفا بحق غيره عليه وقائلا « كلا لدى من الشجاعة ما يجعلنى اعترف بالخطا اذا وضع لى الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندى وحوله الى لجنة الشئون الدستورية . واستمر المجلس يلح على الحكومة ان تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته (٦١) .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرلمان ينفذها ان تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة اكثر بطئا وروية . هنا لجأ البرلمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية فأبرزها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناوئين له ، ليعزلهم عن جمهور الراى العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلقفت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر ان شيخ الازهر استلم ثلاثة آلاف جنيه في نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وانفقها على مؤتمر الخلافة . فوجه أحد النواب سؤالا بذلك الى وزير الأوقاف . فأكد الوزير صحة الخبر وان الشيخ الأكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لاتفاقها في شئون الازهر ، ولكن مستندات الصرف اظهرت انها انفقت في شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وانه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ ابو العيون و ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا ، و ١٧٣ جنيها لعبد الباقى سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « انى أعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لاتفاقها في شئون الازهر ثم يصرفها على الولائم وغيرها .. » وطلب تحويل سؤاله الى استجواب امعانا في اثاره الموضوع وتنبيه الراى العام اليه (٦٢) .

تلقت الصحف هذه المسألة واشبعتها اثاره وحديثا . قالت « البلاغ » ، « انها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لاتفت دلائها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على ان في المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب ان تستاصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هى التى استغلها خصوم الحكم النيابى ضد البرلمان في ١٩٢٤ ثم في هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول انها فضيحة للمعاهد وان « العبرة من ذلك ان كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئا » (٦٣) ، وعلق احمد شفيق في حويلاته « قامت لهذا الموضوع ضجة كبرى في جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن

يتصور ان الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون في اموال الاوقاف بما لا يحل لهم صرفه ، واستدعى هذا الحادث الاخذ رانرد في نظم الازهر وقوانينه وحالته العلمية ..» (٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الازهر للوزارة واصلاحه اصلاحا عصبيا (٦٥) . ونجح الوفد هنا في ان يستغل هذا الحادث الصغير ليشر من حوله ضجة كبيرة وليرفعه الى المستوى السياسى المطلوب ويستفيد منه في تحقيق هدفه ، كما نجح به في ان يلقى ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الاخيرة كالشيخ ابو العيون وممن ساهموا في الدعوى لمؤتمر الخلافة .

في هذه الظروف اعد مشروع «تنظيم سلطة الملك ..» ورئى اولا ان يكون تعيين شيخ الازهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الازهر واحدا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكي» ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الاوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك في الاوقاف التي تدبرها وزارته (٦٦) . ثم عدل من فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهرى حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطته على الازهر والمعاهد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الازهر بأمر ملكي بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافة الاوامر الملكية التي نصت عليها القوانين ، لاتصدر الا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر ان يجرى في شأن ميزانية الازهر والمعاهد وحسابها الختامى مايجرى على ميزانية الدولة من احكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقتها وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك في تعيين الرؤساء الدينين والمسائل المتعلقة بالاديان غير الاسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة فوافق عليه بغير نقاش في ٤ مايو ، ونظر بمجلس الشيوخ في ١٠ ، ٢٢ مايو فوافق عليه بالاجماع . ووصل في ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

زفت الصحف الخبر كبرى من البشائر «اصبح اثر الفاطميين وقبلة اللوك والامراء ومجد الشرق وموئل الالوف من ابناء الامة منذ ألف سنة ودعية بين يدى البرلمان . واصبح كل مايجرى بين جدران الازهر والمعاهد الدينية موضعاً للاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء مسئولاً امام شيوخ الامة ونوابها عن كل مايتعلق بشئون المعاهد .. فلايعتذر معتذر بان ايد خفية تعبت بمصالحها .. (٦٧) ونظر الوفد الى هذا الاجراء باعتباره من اهم ما انجز البرلمان في دورته هذه (فضلا من قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلى) ، وذلك على ما ذكر حجب الباسل ويوسف وغيرهما (٦٨) .

ترب على انتقال الازهر من يد الملك الى البرلمان ووزارته ، ان بنا كثيرين ان لم تعد ثمة حاجة الى فصل دار العلوم والقضاء الشرعى عنه .

اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواز له عندما لم يكن في المستطاع ضمان حركة التجديد فيه . وطالب كثيرون بأنه مادام قد دخل في مجال الإصلاح فالواجب أن يعلن وأن تفتح أبواب المدارس البديلة أمام رجال الأزهر . وكان هذا مما هذا كثيرا من مخاوف الأزهريين (٦٦) . وقد رُئي أن إصلاح الأزهر يجب أن يعالج بالمرونة والتدرج وباشتراك شيوخ الأزهر أنفسهم ، فلانحسب الطفرة في مثل هذا الامر . وأن منطق الحكومة في اختيار شيخ الأزهر أن يكون ممن يرضى عنه الأزهريون وأن يكون بعيدا عن السياسة والتشيع حفظا لمقامه (٧٠) . وما لبث البرلمان أن بدأ يتناول الأزهر بالإصلاح من نواحي الضبط المالي والإداري والتوصية بوضع النظم التي تكفل ترشيد ادارته وصقلها «فالآن وقد أصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول أمام البرلمان ، صار من السهل وضع الإصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة» .. من ناحية الإدارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد من يجب قبولهم منهم في كل معهد ، ومن ناحية الهيئات والمجالس الموجودة بالأزهر وملحقاته ، ووضع الميزانية وشكلها وإيرابها . واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فوراً لتقرير ما يجب إزائها في الدورة المقبلة. كما اقترح الحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء ، وأن تنشأ إدارة يمكن بواسطتها لرئيس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الإصلاح المطلوب (٧١) .

وبدا تفكير جدى في ضم الأزهر والمعاهد الى وزارة المعارف . وكانت الفكرة تتردد من قبل نقل تبعية الأزهر : اذ استغلت الوزارة أن بعضا من طلبة معهد الرقازيق طلبوا ذلك ، فانارت الامر في البرلمان واستخدمت هذا الطلب في دعم مشروع نقل التبعية (٧٢) . ثم في نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برئاسة برياسة اسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لصيغ الأزهر بالصيغة العلمية العصرية ، وكان من بين ماعرض عليها تحقيقا لهذا الهدف أن ينضم الأزهر والمعاهد إلى وزارة المعارف التي تقوم على شئون التعليم كله وتبذل من نشره وتقدمه .. واستمرت هذه الفكرة تتردد في الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الأزهر شهورا عديدة (٧٣) .

بحكى الشيخ الظواهري أن هذه اللجنة قد انتهت الى الفاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى ولكن بشرط أن يتبع الأزهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان أن يبقى لشيخه مظهره الدينى وتقدمه في الرسمىات . وذكر أنه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم «مذكرة برأى ورفعتها الى الملك فؤاد بنيت فيها اعتراض على ضم الأزهر لوزارة المعارف ..» فاستمعها الملك ووعده بأنه سيعتد هذا الضم . وكانت النتيجة أن اللجنة لم تجتمع ثانية (٧٤) . وقد

كتب الدكتور محمد حسين هيكال ان هذه اللجنة التى تطلعت اليها انظار
الرجاء لاصلاح الازهر بعد محاولات فاشلة للاصلاح دامت خسا وعشرين
سنة ، هذه اللجنة لم تقم ايضا بعمل جدى بسبب تغير الظروف السياسية
عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم (٧٥) . ويكشف
هذا القول ان ما افسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير
الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الاحرار
والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم
لمدة ثلاثة اشهر انتكس عليه الاحرار في آخرها ، وانهار الائتلاف واقل
النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم: فعملوا الحياة النيابية واستندوا
الى سلطة الملك . واذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التى مورس
الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الازهر ، فلايرجى تحقيق كسب ضد
الملك في هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد
وزارة الاحرار في الحكم على سلطة الملك ذاتها .

مشيخة المرافى الاولى :

لم يمض شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الازهر ، الا وتولى
الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى في منتصف يولية ١٩٢٧ ، وكان عين في
مشيخة الازهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشرى ، فكانت هذه اولى
مرة يبحث في اختيار شيخ للجامع في اطار الموازين السياسية التى نجمت
من ثورة ١٩١٩ والتى قننها دستور ١٩٢٣ ، والتى تاكلت قبيل وفاة الشيخ
الاكبر بالقانون الاخير . وكان من الطبيعى الا يستسلم الملك لما يعتبره عدوانا
على سلطان تقليدى امسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون . ولم
يجعل سن الشيخ المتقدم من وفاته مفاجاة ، بل اثير من قبل انه رغب في
الاستقالة بسبب مرضه . واثير عند صدور القانون السؤال عن سيخلفه .
وتكاثر المتنافسون على للنصب ذى المظهر والجاه وذى الموارد الجمعة من
الاقواف ، ويومها ظهرت اصوات من يطالب بفصل الاوقاف عن المشيخة حتى
«لا تكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم» (٧٦) .

كان الملك بعد لمشيخة الازهر الشيخ محمد الاحمدى الظواهرى شيخ
معهد اسبوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الارسخ في العلم او الوظيفة .
وعرف عن الملك ثقته بالظواهرى وثناؤه عليه ووعد له بالمشيخة منذ
١٩١٨ (٧٧) . وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن
قراة المفتى والشيخ محمد حسنين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الازهر
السابق (٧٨) . وكانت وزارة الائتلاف التى صار اليها حديثا امر المشاركة في
الاختيار ، لانتبل مرشحا للملك ، ولاستحسن غيره من المحافظين الذين
لا تظمّن الى اتباعهم سياسة الاصلاح ، او الذين لايساعدونها في تثبيت
سياسة ابعاد الازهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبى الائتلاف لم يجد الوفد في

صفوفه عالما ازهريا كبيرا يصلح للمشيخة . ووجد الاحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغى ان لم يكن يشغل احد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو ازهرى ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبده الداعين للإصلاح .

صار المراغى مرشح وزارة الائتلاف ، والظواهرى مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الأطراف المتصارعة . وإطال المدة الى هذا الحد وفاة سعد زغلول فى آخر أغسطس ، ففطت على كل ماعداها إعادة ترتيب الصفوف التى هزها غياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الاحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التى لم تعمر طويلا . وشغل كل ذلك الناس عن أمر الازهر حينما بعد حين ، وتكاثرت أسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت أمور الازهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس فى ان يفرض على الملك الشيخ المراغى فعين شيخا للازهر فى ٢٣ مايو ١٩٢٨ وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعى أيضا مفتيا للديار المصرية (٧٩) . يعلق الظواهرى على ذلك «تدخلت السياسة فى الدين واصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر» (٨٠) وتعلق صحيفة المقطم «ان الازهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة الى صفاء الاولياء . نحن فى حاجة لامثال رفاعة رافع والشنقيطى ونديم واللقائى ومحمد عبده . وايضا سعد زغلول غفر الله له ، ولهم .» (٨١) .

تخرج المراغى بالازهر فى ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها ، فاختار المراغى فيمن اختار . وعين قاضيا بدقته ثم نقل الى الخرطوم فى ١٩٠٦ ثم رقى رئيسا لمفتشى الدروس الدينية بالاقايف فى ١٩٠٧ ، ثم عينه سلاطين باشا قاضيا لقضاة السودان فى ١٩٠٨ ، وبقي كذلك حتى عاد الى مصر فى يولية ١٩١٩ (٨٢) . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفاياته ومن ثقتها الكبيرة فيه ، والا لا امكن لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره (ولد فى ١٨٨١) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين . ويحكى ما يؤيد هذا الظن ، اذ يقرر الشيخ فى ١٩١٣ العودة الى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كشنر يدعوه للذهاب اليه بعد الاستراحة فذهب اليه وألفه اللورد انه قرر وجوب بقاءه بالسودان ليتم عمله الاصلاحى ، ورفض كل ملء ابدى وسمح له بالعودة الى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطا بالسودان . فعاد المراغى وأوصى له كشنر حكومة السودان بمنحه ما يشاء من امتيازات لا يخولها القانون لكبار

الموظفين .» (٨٣) .. على انه عرف للشيخ فتوى في موضوع الخلافة الاسلامية في ١٩١٥ عارض فيها ماكانت بريطانيا توعد به من عدم شرعية خلافة العثمانيين كونهم ليسوا من قريش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز ، وعمل الانجليز على عزل العالم الإسلامي عن الخلافة التركية والسعى لتنصيب حليفهم الحسين بن علي على الخلافة باعتباره قرشياً . وكانت معارضة المراfi لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة (٨٤) : وعرف انه لما قامت ثورة ١٩١٩ في مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر ، واستطاع المراfi ان يحول حركة المظاهرات الى ما يبدو له انه أكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعماً لنضال المصريين . (٨٥) . ودل بذلك على ميله للاعتدال والملائنة ونفوره من العنف في أي من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسي ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة في الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو ان المراfi كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة ، وكان على صداقة بالانجليز يميل الى الملائنة السياسية ، ولهذا فليست علاقته بالاحرار الدستوريين ناتجة عن الصداقة الشخصية ، بقدر ما هي ناتجة من اتفاق المشرّب الفكري والسياسي ، والاتفاق في النظرة للامور . ولا يبدو بعيدا عن الصواب ما ذكره الظواهري عنه - مع اعتبار كراهته له - من ان صلته بالانجليز لم تنقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزاز اللورد لويد له واعتياده استقباله زائراً او مدعوا ، ومن ان اللورد هو من رجح كفة تعيينه شيخاً على الأزر (٨٦) . وقيل بعد ذلك ان كان السير برس لوردين (خليفة لويد) يستنصح المراfi في الموقف السياسي (٨٧) . ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، انه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم «كان خلافتنا معروفاً للخاصة والعامة من الأزهريين وغيرهم .. وسببه الجوهري ميله رحمه الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة نفوذه من ذلك» . ورغم ان ابو الوفا المراfi ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الاحزاب وحظوته عند المقامات العالية (٨٨) .

وعلى أي حال فان ما لوحظ من سرعة ترقى المراfi الى رئاسة قضاء السودان ، يلاحظ أيضاً في سرعة ترقيته الى رئاسة القضاء الشرعي في مصر ، وكان تمام ذلك في أربع سنوات أيضاً ، قفز سريعاً مناصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية في ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولى الشبيخة في ١٩٢٨ . وعرف عنه في اجتماعات مجلس إدارة مؤتمر الخلافة الاسلامية الذي كان يعد للمؤتمر ، عرف انه في ابريل ١٩٢٦ اقترح

ان يعتبر كل مندوب في المؤتمر معبرا عن رايه لا عن راي امته ، وكان معنى هذا الاقتراح افساد امكان اجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد ، فوجه بنقاش حاد (٨٩) .

لم يمض وقت على تعيين المراغي ، الا وانهار الائتلاف بين الوفد والاحرار واقيل النحاس في ٢٦ يونية ١٩٢٨ وخلفه محمد محمود زعيم الاحرار ، مؤيدا من الانجليز (بعد ان اضجرهم تشدد النحاس) . وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ واعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين وبدا يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموما ، وسُميت حكومته حكومة اليد الحديدية . وكان لذلك اثره المباشر في تقوية نفوذ المراغي في الأزهر وأوساط الحكم . على ان قوة المراغي كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد في الحكم ثم انفردوا به وهذا يظهر القوة ، ولكنه يطن الضعف بقدر مايقدمهم المساندة السياسية الشاملة لطيفهم الوفدي ، وينذر مايضطربهم للاستناد الى الملك في مواجهة عداء الوفد لهم ، فيفقدوا استقلالهم عن الملك . وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التي تواجه سلطة الملك وتحدها ، وقد اضطربهم عداؤهم للوفد الى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال امام الملك . وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الانجليز لهم ، ولكن السند الانجليزي خقيق بالا يعطى لمن فقد قوته الذاتية ، والطياف في السياسة حليف بغوته ، حليف بالقوة لا بالهوى . لذلك لم يبلغ حكم الاحرار عاما ونصف العام .

اعتمد المراغي على قوة الاحرار المضعوفة فيما شرع فيه من اصلاح الأزهر . وفي اغسطس شكلت لجنة برئاسته لبحث الاصلاح فانتجت من مهمتها في الشهر الثاني بتقرير جد مبتكر . يتضمن تقرير المراغي الاشارة الى استكانة العلماء في القرون الاخيرة الى الراحة وانتقليد وعكوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجعلوا الحياة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد في الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر انه صار من المحتم لحماية الدين نفسه لا الأزهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويدرس الفقه بغير تعصب للمذهب ما وبفتح باب الاجتهاد فيه ، ويدرس علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان ومذاهبها مع ادخال العلوم الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة . اما من حيث البناء التنظيمي للأزهر ، فقد بنى على اساس خضوع الأزهر لاشراف الوزارة الذي تم في ١٩٢٧ . وانه مادام ذلك ومادام بشرع الآن في الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود الدارس الموازية . وقسم الأزهر قسمين أحدهما عام يتبع

في التدريس الاساوب القديم لا يخدم الا اغراض التفقه والتعلم لمن يريد ،
بغير تاهيل لتولى الوظائف . والقسم الآخر نظامى ذو مستويات ودرجات
وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الاعمال ، وقد رتب على غرار
المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائى والثانوى والعالى ، ويتفرع
في المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشريعة
الاسلامية . ورئى ان يستغنى بهذه الكليات عن مدرستى دار العلوم والقضاء
الشرعى (٩٠) .

استقبل تقرير المراغى من انصار الاصلاح بحماس شديد ، ومع
التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت في التنفيذ . كما استقبل من
المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يابه
للقند المحافظ ، وقد اقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندتها واوصت
بوضع القانون الذى يحققها (٩١) . وسارع المراغى في التنفيذ قبل ان يصدر
القانون ، فالتى مدرسة القضاء الشرعى الفاء فعليا واستولى على مكانها
ومكتبتها ووزع طلبتها . واراد ان يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت
وزارة المعارف دون تنفيذه حتى تثبت صلاحية خريجى الأزهر لتدريس
اللغة . واجرى بعض الاصلاحات الجزئية كالفاء نظام الجراية (توزيع الخبر
على طلبة الأزهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا تقديا (٩٢) .

على أن وزارة الاحرار مالبثت ان اكتشف ضعفها الكامن ، واحاطت
بها الازمات السياسية وانعكس ذلك تلكوا واضحا فى اصدار قانون المراغى .
ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لا ائسمن
عليه القانون من مبادئ . وكان من المقدر ان الملك لن يوافق على نظام يبنى
على أساس ابتعاد الأزهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث
تفرض عليه ذلك . فكان الإبطاء من جانبها بمثابة ارجاء لازمة لا بد ستثور
من جراء هذا المشروع . ثم اذن حكم الاحرار بالانتهاء في خريف ١٩٢٩ .
وكان العام الدراسي الذى رتبته المراغى طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على
الابواب ، فالح المراغى على الوزارة ان تسرع بنظر مشروعه وتسرع في اصداره
من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسي " فاجتمعت الوزارة يومين متتاليين
اجازت بعدهما المشروع ورفعته الى الملك ثم قدمت استقالتها في ٢ أكتوبر .

وصل مشروع الأزهر الى الملك فى خير الاوقات المناسبة لرفضه
والتخلص من المراغى نفسه . فالوزارة شبه مستقلة ، والوزارة المرتبة ،
وزارة انتقالية ستأتى محصورة الهدف في اجراء الانتخابات فليس من
صلاحياتها السياسية ان تثير ازمة مع الملك حول الأزهر . والفديون يتركز
اهتمامهم في حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المراغى
منذ اعداده بالغ الحذر . وكانوا لا يطمئنون الى تنظيم الأزهر في غيبة البرلمان
بما تمده وزارة تخاصم الحركة الديمقراطية . وتستند فيما تستند عليه الى

الملك (١٩٣) . فلم يكن الوفديون ليساندوا مشروع المراعى فى هذا الوقت .
لذلك ما ان وصل المشروع الى السراى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان
الملك الشيخ المراعى وابلقه رفض الملك للقانون مالم تعد تبعية الازهر اليه
ويعدل المبدأ الذى قرر فى ١٩٢٧ . ووجد المراعى انه بالخيار بين ورطة عدم
صدور القانون بمد ان نفذه فعلا ، وبين ورطة المدول عن اهم مبادئه ، فقدم
استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت .
وعين الشيخ الظواهرى خلفا له فى ١٠ أكتوبر ١٩٢٩ (١٤) .

الازهر يرتد للملك (الظواهرى) :

اذا كانت مشيخة المراعى فى ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين
(رغم انها بدأت فى آخر حكم الانتلاف) ، فان مشيخة الظواهرى تمثل حكم
اسماعيل صدقى فى ١٩٣٠ (رغم انها بدأت قبله بشهور) . وكلتا المشيختين
بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت بانتهاهه ، وكلتاها كانت عنصرا فى
الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل ان الوزارة الانتقالية
التي راسها عدلى يكن قد اجرت الانتخابات فعاتت وزارة الوفد فى يناير
١٩٣٠ . ومالبثت ان اقبلت وتولى اسماعيل صدقى الوزارة فآلنى دستور
١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذى دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات
القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقراطية .
واتلف الاحرار مع الوفديين ثائية فى مقاومة حكم صدقى . ودام هذا
النظام حتى اواخر عام ١٩٣٤ ، ورأس الوزارة جل عله المدة صدقى ثم
عبد الفتاح يحيى فى السنة الاخيرة .

تم تعيين الظواهرى طبقا لنظام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك فى
الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها فى الاختيار انما رشحت للملك
من رغب هو فيه اصلا ؛ اذ استدعى عدلى يكن الظواهرى وابلقه «ان جلالة
الملك اختاركم لمشيخة الازهر لما فيكم من ثقة ، وانا انضم لجلالته ايضا فى
هذه الثقة.» (١٥) . وان مطالعة «كتاب السياسة والازهر» يظهر مقدار
ماكان عليه الشيخ من ولاء لمبدأ تبعية الازهر لحاكم مصر الفرد ، خديويا
كان او سلطانا او ملكا ، ويظهر مقدار ماكان لديه من استعداد للتعاون مع
الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية ايام الخديوى عباس ثم السلطان
حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الاشارة الى بعض شواهد من هذا الامر
ويظهر الكتاب كيف سعد الشيخ سرعا بدعمه الخديوى ثم السلطان ثم الملك
حتى عين شيخا للمعهد الاحمدى بطنطا . ثم تقل شيخا لمعهد اسيوط لما
فضب عليه فؤاد لوشاية ادمى بها الشيخ حسين والى ان للظواهرى علاقة
بالخديوى المخلوع مبنس الطامع فى العودة الى مرش مصر . ثم استرد
الظواهرى بانتداده الفائق ثقة الملك وانجلت عنه الغمة ، فصار موضوع

استشارة فؤاد «في شتى الشئون من دينية ودينية» (٩٦) . ويصرح الظواهري بأنه كان معلوما «علاقتي بالسراي وبالتقارير التي أرفعها إليها...» (٩٧) . وكان ينتهز كل فرصة لظهور ولائه للملك باقامة الحفلات والقاء الخطب في المناسبات الملكية كاعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها (٩٨) . ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهورا معروفا ، حدث أثناء مظاهرات ١٩٢٤ أن أبرق طلبه معهد اسيوط للصحف ، «ترجو أن يوفق مولانا الاحمدى الى أن ينقل من معهد اسيوط الى وظيفة سامية على غير حساب الابرياء من افاضل العلماء المعروفين بمواقفهم في الحركة الوطنية .» (٩٩) .

وكان الظواهري من الداعمين لمؤتمر الخلافة الاسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة في الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفي انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التي خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك اذاع الظواهري «نداء الى الناخبين حضهم فيه على أن يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية في اللود عن حياض الدين ..» مما كان يرمي لترجيح انتخاب انصار الملك ، ومما اثار الهجوم عليه باعتباره اقحاما للدين في شئون السياسة وتمديا على حرية الفكر التي كفلها الدستور (١٠٠) . وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الأزهر ، عندما ثار الشعب على صدقي لافائه دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقي وتوفيق نسيم ، طلبا الى الظواهري أن يصدر الأزهر بيانا يدعو للهدوء ، فصدر البيان في افسطس ١٩٣٠ بإسناد حكومة على شعب تسيل دماؤه في الشوارع ، ويحض على طاعة أولى الامر « وأن العتب بالنظام العام والتخريض على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب في اكبر الجرائم ..» ان من فضل الله علينا ان كان صاحب الأمر فينا هو حضرة صاحب الجلالة ملكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من عنده ، وأتانا لتفخر به مليكا جليلا .. فحق على الأمة ان تتفانى في الاخلاص لجلالته ..» (١٠١) ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ماكان يستطيع أن يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكي ، وأن الدعوة للسكينة « من طبيعة أعمال شيخ الاسلام الارشادية » .

آلت للملك الوزارة على عهد صدقي وآلت اليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعي أن يتضمن هذا الدستور مايبث سلطته المنفردة على الأزهر ويسد السبيل امام أية محاولة لانتزاعها منه على نحو ماحدث في ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقي «بإشراك تلك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالأوقاف التي تديرها وزارة الاوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسموح بها في البلاد طبقا للقانون ، واذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقا للعادات المعمول

بها الآن .. على ان يكون تعيين شيخ الجامع الازهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده» .. ثم جاء دور الظواهري فألقى قانون ١٩٢٧ معيدا للملك تبعية الازهر ، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المرافى ، فقبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وانشاء الكليات الثلاث والغاء مدرسة القضاء الشرعى وتجهيزية دار العلوم ، اما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لالغائها . وصدر كل ذلك بقانون فى ١٥ نوفمبر ١٩٣٠ . ثم وضع نظام جديد للتخصص فى الشريعة واللغة والوعظ فى ١٩ مايو ١٩٢٣ (١٠٢) . وقصر التعيين على خريجي الازهر فى وظائف القضاء الشرعى والموظفين به كما قصر عليهم مهنتى المحاماة الشرعية والمأذونين ..

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن اخذ بالهيكال الخارجى لاصلاح نظام التعليم الازهرى ، مع تعديله من حيث السلطة باعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة فى المذاهب السنية الاربعة والاكتفاء بتهديب بعض الكتب وطرق التدريس دون اشاعة التجديد الفكرى فى المناهج والعلوم ، ف قصر الاطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينسئ ملكة الاجتهاد لديهم فى البحث . وحاول الظواهري بهذا أن يرضى الملك ، وأن يرضى المحافظين بالازهر ، وأن يرضى الطلبة بالغاء بعض المدارس الموازية . واجهضت حركة الاصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الازهر بالرزق دون الفكر ..

وإذا كان الظواهري قد عرف فى شبابه المبكر بأنه من مؤيدى الاصلاح بسبب الكتاب الذى نشره فى ١٩٠٤ ، داعيا فيه الى تعديل نظم التعليم بالازهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم انه تفادى ضجة المحافظين التى اثيرت حوله وقتها بازجاء المديح للخدوي عباس المناوىء للاصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة انه من رجال الاصلاح ، يزكى ذلك منهجه الرشيد فى الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الاصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتما على من يدعو للاصلاح أن ينفذ بالضبط ما يدعو اليه . وكان أول ماصرح به الظواهري بعد توليه المشيخة أن الطفرة غير مستحبة (١٠٣) .

والحاصل أن عظم السخط على الشيخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك فى الأساس بسبب محافظته الفكرية . انما كان السبب الأساسى هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى ، فى ظرفه سياسى عنفت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستبليت بعض المكاسب

الديمقراطية التي حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه أساليب التمتع والبطش. والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضمنهم ما يفضونه وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه للموقف السياسي للملك أن يستخدم أساليب السلطة في قمع الازهريين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادي للملك ولصدقى . ومن جهة أخرى عانت مصر في تلك الفترة من اعباء الازمة المالية العالية المعروفة ، وحدثت هذه الازمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجي الازهر في مجالات التوظيف ورفع المرتبات ، فوجه الازهريون بنقص في وظائف المعاهد وضمن من الحكومة في توظيفهم وتقدير شهاداتهم « ولم يكن عنده (الظواهرى) من قوة النفوذ في الوزارة ما يحملها على انصاف اهل الازهر » (١٠٤) . واذا كانت دعوة الإصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهرى عن اجابة مطالب الازهريين فزاد السخط عليهما . (وقسا الشيخ الاحمدى في معاملة الازهريين قسوة شديدة اسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به .. » (١٠٥) . فكان مما صنع أن فصل من الازهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهرى نفسه «مشتغلا بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرار نهيحتى لهم بالاعتدائها .. وكان بعض هؤلاء تلامذتى الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلهم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة للحكومة بفصلهم .. وكان منهم الشيخ ابراهيم اللقانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدقى فصله (١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم (١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ على سرور الزتكولنى (١٠٨) .

لذلك ما ان بدا فى الافق السياسى قرب انتهاء النظام القائم فى اواخر وزارة عبد الفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بثورة الازهر على الظواهرى. ففى ٥ نوفمبر ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيسا للوزارة فى ١٤ نوفمبر . وبدأت المطالبة تشدد بعودة دستور ١٩٢٣ واجراء انتخابات جديدة وفقا لاحكامه ، وبدأ الامل يتزايد فى تحقيق هذا المطلب . وبدأت الاقلام تنجس الى الازهر تطالب بان يكون الناء دستور ١٩٣٠. مما يعيد الى الوزارة البرلانية سلطتها على الازهر ، ومما يلغى تبعية الازهر للملك ، وبدأ كثيرون يحلمون بنظام صدقى مسئولية ما فى الازهر من سخط واضطراب (١٠٩) .

وفى ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الازهر الاضراب عشرة ايام . وبدأت هذه الحركة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى احتجاجا على ان ادارة

الازهر لم تصرف مكافاتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . ثم انضم للاضراب طلبة التخصص في كلتي اصول الدين والشرعة ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة في الكليات ثم عم الاضراب الكليات كلها واقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق واسيوط ، ثم القسم العام من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتناع بأن مطلباً محدوداً كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يشتر حركة من الاضراب تنسج موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية في مصر بأسرها . يصعب الاقتناع بذلك الا في اطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهرين . وقد واجهت المشيخة حركة الاضراب في بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلاً مؤقتاً ، فتصاعدت الحركة وانضاف الى مطالبهم مطلب عودة المفصولين . وبدأت حركة الاضراب مستقلة تلك الحادثة المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد ان بدأت عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الاساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقية للاضراب عندما اصدر الطلبة بياناً قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشيخ الظواهري ويعين بدلته الشيخ المرافى ويعود العلماء المفصولون ، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافاة لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثاني في مادة الرسوب وحدها . ثم القوا مظاهرة سار فيها نحو اربعة آلاف طالب الى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له ، ويهتفون بسقوط شيخ الازهر وبحياة المرافى . ثم اتجهوا الى مبنى ادارة الازهر واقتحموا مكتب الظواهري في غيبته لاعتين طالبين اقالته وكسروا الاثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته . واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسؤولين وكتابة العرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة في ٥ يناير ١٩٣٥ حتى احاط به الازهريون هاتفين بسقوط الظواهري قارئين الفاتحة « لا نقاذ الاسلام منه » .

اصر الملك على بقاء الظواهري شيخاً للازهر ، وادركت وزارة نسيب - وكان يناصرها الوفد لتعمل على اعادة دستور ١٩٢٣ - ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشيخ كما يستهدف استقزاز الازهرين ودفعهم لزود من الاضطراب احراراً للوزارة وتوريطها ، اما في ضرب حركة الازهر فتعزل عن اقسام من الرأى العام او السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الاضراب . واصدعت مشيخة الازهر بياناً بعودة الدراسة في ١٢ يناير . فاستجاب الطلبة لرغبة الوزارة معلنين في نفس الوقت عدم اعترافهم بالمشيخة . وفي ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهرية الى مؤتمر عام اصدر

بيانا يتضمن « لقد حاول الشيخ الظواهري بكل ما يملك استنفاز شعور
الآزهريين ليقتفم من الحكومة العاملة على انصافهم موقف الناصر المتورد ،
ومن الامة الحريصة عليها موقف الخصم الالذ .. ولكن الشباب الازهرى
اللى حددته ادارة الازهر « ايدانا باننا لانعترف بوجودها فلا نحترم
« المفرضون » ، لذلك قررروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع
شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير
اللى حددته ادارة الازهر « ايدانا باننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم
قراراتها » . ونفذت العودة للدراسة فى اليوم الذى حددوه ، ولكن الدراسة
لم تنتظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد فى ٢٤ يناير وتركز مطلبهم و
اخراج الشيخ ، حتى ذهب وفد من الشيوخ الى السراى يقدمون عريضه
ذكروا فيها « اضطراب نظام الرياسة فى الازهر .. هذا الموقف الذى الجا
اليه شيخ الازهر الحالى باهماله وسوء ادارته منذ ماتولى منصب المشيخة
.. ليس له مخرج الا اقالة شيخ الازهر الحالى من منصبه .. » .

اضطر الظواهري الى التراجع قليلا ، فأومر بانعقاد المجلس الاعلى
للآزهر بغير رياسته فى ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء
المفصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزنگونى ، كما قرر رفع
بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثانى للطلبة . ولكن اتحاد
الطلبة رد على ذلك بتفجير الاستمرار فى الاضراب حتى يستقبل الشيخ .
فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهري ، عاد للتشدد وجمع المجلس الأعلى
برياسته فى ١٨ فبراير ليهاجم مديرى الفتن ، وليقرر فصل كل من له يد
فى الاضراب من الطلبة او العلماء ، وفصل فصلا نهائيا عددا من زعماء حركة
الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقورى والشيخ محمد المدنى ، ونقل عددا
كبيرا من العلماء مثل الشيخ محيى الدين عبد الحميد والشيخ عبد اللطيف
السبكى ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة فى ٢٣ فبراير يعتبر
مفصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللين من قبل اذ رد الطلبة على
الشيخ معلنين « ولادهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنئة العلماء المفصولين
والمقولين ، والطلبة المفصولين .. » واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت
الحكومة الى التمس على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول
الآزهر . ثم اقتحم البوليس حرم الازهر لتفريق من فيه من المضربين فى ٢٤
فبراير وحطمت ابواب الجامع مما اثار سخطا عظيما .. ثم جرى اعتقال
الطلبة وتفتيش مساكنهم واحالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين
بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ (١١٠) .

كان الوفد ضد الظواهري لانحيازه للملك ولنظام صدقى ، وقد طالبه
الوفديون بالاستقالة بحد بداية الاضطرابات الاخيرة اتقاذا لسمعة الجامع
العتيق وحفظا لكرامة المشيخة الا تمتعن (١١١) . ويذكر الظواهري ان

الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدى كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالى فى منزل احدهم لصياغة المنشورات التى توزع ، وانه كان يقدمهم بمودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة (١١٢) . وكانت حركة الأزهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بثقة الوفد وقتها . وقد هدات حركة الطلبة لما رأى الوفد أن الموقف السياسى يوجب ذلك تأمينا لوزارة نسيم ، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذى ذهب اليه فى بيت الامة ، نصحه بانهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى انهم مشيرو الفتن ..» (١١٣) فانعقد مؤتمر عام فى ١٨ مارس (بدلا من ٢٣ مارس الذى حددته ادارة الأزهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق اسفا على انتهاك البوليس حرمة الأزهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهرى عند خصامهم لحكومة صدقى . وكان ابراهيم الهلباوى فى مقدمة المترافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الأحرار من اعلام المحاماة . وكان مطلب ارجاع المرافى مما يسعد له الأحرار كثيرا . اما فى داخل الأزهر فقد وقف ضد الظواهرى انصار الإصلاح الذين لم يجدوا فى سياسته ما يحقق أهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الإصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المرافى من قوة اننفوذ فى الحكومة . ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة (١١٤) .

وفى هذه الظروف أيضا كان الموقف الدولى ينذر بتصاعد بين ايطاليا الفاشية وبريطانيا ، وخشى الانجليز على استقرار نفوذهم فى مصر من الوجود الايطالى المتآخم فى ليبيا ، وخشوا على الحكم المصرى من علاقات فؤاد الوليقة بالاطاليين بحكم تربيته فى ايطاليا وتوظيفه الايطاليين فى قصره، فكان لابد من حصار الملك . وكان هذا من الأسباب التى ساعدت على انتهاء حكم صدقى . ومن وسائل حصار الملك فضلا عن تغيير المناخ السياسى العام ، من وسائل ذلك ابعاد الملك عن الأزهر . وقتها ظهر ان مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك فى محاولة اقامة مجلس الوصاية عليه بشكل من الامر محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الأزهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهرى فرفضه ولاء منه للملك . وظهر الظواهرى بذلك وقوفه بجوار الملك . ويبدو ان لم يكن الانجليز يرون اصلح من المرافى للمشيخة بسبب علاقته بالأحرار . وقيل أن عودة المرافى للأزهر كانت أحد مطالب الانجليز، من الملك فى أواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضا اسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكى الإبراشى عن السراى (وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها) (١١٥) ، وبهذا تكون تألبت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاھره الا الملك وحيدا ، وبقي الشيخ محاطا على ولائه الملك فى وحدته ، وطاوع الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وملدا ، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم

بعد امام الملك مندوحة من قبول استقالته فى ٢٧ ابريل ، وعاد المرافى شيخا للازهر للمرة الثانية فعاد على القور المفسولين والمنقولين وغير ذلك من الاجراءات الجزئية (١١٦) .

مشيخة المرافى الثانية :

تهرا مطلب الاصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد اليه من التفسيرات المنبانية ، ومن التقرير ثم العدول ، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعنى ذلك ان الاصلاح صد عن الازهر تماما ، انما يعنى ان الاصلاح كدعوة تشكل نسقا فكريا متجانسا وتشكل فى تيار بشرى واضح المعالم يكافح من اجل تحقيقها ، لم يعد الاصلاح دعوة بهذا الشكل . انما شاع فى الثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية ان ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة ، وانعكاسات الفكر وانماط الحياة والسلوك . وقد عاد المرافى بعد ان فقد الكثير من القدرة على الاصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظا فقد بقى محتفظا بروح المصرية والجدة فى التفكير ، ولكنه فقد الاحساس بأن « الاصلاح » رسالة تدفع الى البذل او تسترخص من اجلها التضحية او تستصغر المشاق . والحق انه فى منتصف الثلاثينات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان فى العشرينات حيا نابضا من القيم والمبادئ والمثل . لقد بقيت قيما ومبادئ ومثلا ، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرا من وميض شعاعها ، واجاطها وجدان عام من عدم التاكيد وضعف اليقين . فلم يكن الشيخ منفردا فى ركود الحيوية ، انما كان جزءا من ظاهرة اشمل نضجت بالسام واللاهث . وظهرت قوى جديدة تنسم بالتمرد وعدم تحدد الاهداف السياسية ولكن فى خيوية بالغة . تمثلت فى الحياة السياسية فى حركتى مصر الفتاة والاخوان المسلمين .

عندما عاد المرافى ، كانت مصر على مشارف ابرام معاهد ١٩٣٦ ، التى استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف فى تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التى بدأت فى ١٩١٩ . وقد توفى الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراى ان تجدد شبابها بمظهر الملك الجديد ، وارتبطت الاحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للائتلاف مع الوفد ، وانشق عن الوفد «السعديون» بحزب تحالف مع الملك والاحرار . وهجم الكل على الوفد هجوم الضواوى وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفى الوقت ذاته هددت شدة الوفد وخطا الى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنا وجد الشيخ المرافى نفسه فى صف الملك والاحرار . وعظمت علاقته وثوقا بالملك الشاب ، وصعد نجمه فى أفق السياسة والدين حتى اثير التفكير فى انشاء منصب يطو مشيخة الأزهر « شيخ الاسلام » يتولاها المرافى وتبعه جامعة الأزهر (١١٧) .

كان أول ما قال المرافى بعد مودته ان انتقد الفتنة واللجوء الى العنف، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يبتعدوا عن الدنيا ويبتكروا على طلب العلم . يذكر عبد التمال الصعدي أن الشيخ هذه المرة نسي شخص المرافى الثائر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه في المرة الأولى ، ودارى أهل الجمود « وقصر استعماله لقوة نفوذه على ارضاء مطاعمهم في الوظائف وما اليه .. » (١١٨) . وفي ٢٦ مارس ١٩٣٦ أصدر القانون السابق الذي ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) . على أنه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، وأضاف الى ذلك بعد خمس سنين أن استصدر قانونا هدم به القسم العام بالأزهر ، وهو الأثر الباقي للنظام القديم بالأزهر ، اذ منع المنتسبين لهذا القسم من أداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أى حق من حقوق الطلاب (١١٩) .

اما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بعود المرافى ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرلمان ، حسب المبدأ الذى تقرر في ١٩٢٧ ثم إلى في عهد الظواهرى بدستور ١٩٣٠ ونظام الأزهر الذى صدر في ذات العام . وكان الرجوع الى دستور ١٩٢٣ وإزماع المرافى إصدار قانون جديد للأزهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام البوائى . كتبت صحيفة الاهرام « ان الرغبة متجهة الى اعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الأزهر الحالية التى وضعها الشيخ الظواهرى .. » (١٢٠) . ولكن المرافى أثر الا يقطع ما يريده موصولا بينه وبين الملك ، فراوغ ولم ينصم ، واکتفى بأن القى قانون الشيخ الظواهرى ، « كل ما يخالف القانون الجديد من احكام » (من المادة ١٢٨) . واکتفى بأن يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها في الاشراف على طريقة إلغاء الإلغاء . بمعنى انه ألغى القانون الذى كان ألغى المبدأ الذى تقرر في ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة الى هذا المبدأ . وقد ترتب على هذه الطريقة المروعة كثير من الخلافات فى المستقبل ، سيما ان النظام الذى وضعه المرافى تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكى (المواد ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ١٤ من القانون) . وترك المستقبل يحدد ما اذا كان الامر الملكى يفرغ الملك به في هذه الحالة ، أم يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة في ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المرافى لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « إلغاء الإلغاء » تبيها لتبعية الأزهر لها ، وتمسكت السراى بالنقيض دفعا عن الشيخ المرافى .

وما لبث المرافى أن أوغل في النشاط السيامى شبه السافر ، وخاصة منذ ١٩٣٨ مما خطه طرقا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية . ومارس هذا النشاط من موقف الإنعياز للملك والاتصال الوثيق بالأحرار

الدستوريين في صراعهم المشترك ضد الوفد .، وسير بعض التفصيل عن هذا الامر في فصل لاحق .، وقيل انه كان يحرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين في انتخابات ١٩٣٨ (١٢١) بعد اقالة الوفد . ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين في نهاية ١٩٣٨ ان اضطرب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية ، اذ كانت أزمة البطالة تأخذ باعناق المتعلمين من خريجي الجامعة والمعاهد الفنية والدينية . وشاهد ديسمبر ١٩٣٨ اضراب طلبة كليتي الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدنة واشتباكهم مع البوليس لانهم يطلبون ضمان توظيفهم في اعمال معينة وعدم تعطيلهم بعد التخرج (١٢٢) . كما شاهد يناير التالي اضراب طلبة كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة (١٢٣) . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة في ٦ ديسمبر وبدعوا بتصلون برجال الحكومة وبالشيوخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة اسوة بخريجي دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود باجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء منتصرين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكيلها المساعد محمود عوض إبراهيم بالاستقالة (١٢٤) . وهذا الاضراب اياها ليعود من جديد في ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الاضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجي الأزهر من المذاهب الأربعة وجعل التعليم الدينى مادة أساسية في المدارس ، افساحا لمجال التوظيف أمام خريجي كليتي الشريعة وأصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعاً عما اعتبروه حقاً لهم وحدهم في وظائف التدريس ، فذكرين انه رغم انفرادهم بها. الأعمال فان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ ١٩٣١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من المعلمين في مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر (١٢٥) . مما ألجأ المراغى الى التهديد بالاستقالة لحماية لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت أن هذات بعود من الحكومة (١٢٦) .

صارت صلة المراغى بالملك فاروق هي القطب الثابت في نشاطه السياسى . وصار على مقربة دائماً من رجال الحكم يستعينون به وينفذوه الدينى دائماً في صراعهم ضد الوفد . ويذكر ابو الوفا المراغى ان هذه الفترة حتى وفاته في ١٩٤٥ كانت « من اهم الفترات في تاريخه السياسى » (١٢٧) . فلما تولى الوفد الوزارة في ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة

الملك ، خاسم المرافى الوزارة مع كل انصار الملك ، وبإدله الوفد خصومة بخصومة . وكان المرافى بأمر من الملك يلقي دروسا فى التفسير فى الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد ، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعزل الحكام أو ظلمهم ، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام الى -تكومة الوفد . وتجددت الاضرابات بالأزهر بإيعاز من الوفد فى يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المرافى (١٢٨) . ونجح الوفد فى استعراض قوته داخل الأزهر فى صفوف الطلبة والعلماء ضد المرافى . ونجح بهذا فى أن يزيل الأثر السياسى الذى ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الأزهرين للمرافى . وخاسم المرافى بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت . وتقدم جمع العلماء بعريضة الى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للأزهر غير الشيخ المرافى (١٢٩) . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته الى الملك واعتكف فى منزله . ولكن الملك رفض قبول استقالته وظل الشيخ معتكفا عشرة شهور: وأثير الخلاف وقتها فى مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك ، وبقي الخلاف معلقا وبقي الشيخ معتكفا حتى أقيلت وزارة الوفد فى ٨ أكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد الى عمله من جديد حتى كانت وفاته فى ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه انه وإن كان ظل الملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وإن كان استطاع أن يتشبث بهذه التبعية ، فإن هذا الصراع المتطول المدى قد خفف كثيرا من شدة قبضته وأرخى بعضا من أعصابها سيما بعد وفاة المرافى . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر الملك أو الوزارة . وكان سبب ذلك فى الأساس أن الملك ضمن فى هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه فى مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستمد قوتها منه أن تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجلا أمثال الظواهري أو المرافى من حيث إيقاظهم فى النشاط السياسى لصالح الملك ، إنما ارتد إليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسى المباشر المحدودى الاهتمام تقريبا بشئون الجامع . وفى الفترة نفسها تصاعد نمى الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهرين فى الحركات الشعبية والسياسية التى عجب بها البلاد فى هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم فى المظاهرات التى انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للأهداف الوطنية والديمقراطية الطروحة . وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبداية المسيرات والمظاهرات البتلفة ضد وزارة الملك . ولا تولى الوفد الحكم فى ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر

الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية ،
الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فاطلق تصريحاً اعتبر هجوماً مباد
الملك واقل من المشيخة بسببه .

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر م
استمرار سلطته القانونية في تعيين الشيوخ ومزلهم . فهذا بعض ا
لا كله . وهى عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جميعه . لقد
السراى على بقاء سلطتها على الأزهر لتستغل الأزهر في اهدافها السيه
وكان اهم هذه الاهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على
وهدم النظام النيابى البرلمانى . واضفاء طابع الدين على سلطة
الفرد . وكانت النتيجة ان يبقى للسراى كثير من سلطاته القانونى على
وشيوخه . ولكن يرد على ذلك تحفظان ، اولهما ان هذا السلطان انا
ثابتاً قد صار مزعزعا قلقاً من جراء كل هذا الصراع الذى اثر
وثانيهما ان هذا السلطان لم تستطع السراى استعماله لتحقيق
تصبو اليه من نتائج سياسية ، فلا استقرت لها سلطة سياسية
ولا هدم النظام النيابى ، ولا نجحت في اضفاء طابع الدين على الدولة
ولا على الملك نفسه . ولا استطاعت ان تقوم بمحاولة جديده في هذا
الا المحاولة التى قامت بها فى ١٩٣٨ مما ستفرد له دراسة خاصة .

ان الأسلوب السلمى المشروع فى الصراع ، ليس فى مكتته ال
البتر او محو الوجود لاحد الطرفين المتصارعين ، ولكن كل ما يستط
ان يشل الفاعلية وقد امكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا
هذه السلطة ، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق ا
السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة فى مواجهة التحدى
لها ، والى متشغل مستغرق بهذا الدفاع . فحوصرت فاعليته فى مما
وامكن شل الاثر السياسى الذى كانت السراى تقصده من هذه الممار
ومثل ذلك الصراع السياسى الذى يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة لل
فهو لا ينفى السلطة ولا يطيح بها ، ولكنه يستهدف شل فاعليتها و
القدرة على الممارسة . ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - رغم الا
البعيد والواسع بين الاسلوبين - من تحويل جيش العدو من ممارس
للم سلطته السياسية الى مدافع عن الوجود فتشل فاعليته فى
وظيفته السياسية الاصلية .

المراجع

- (١) دستور ١٩٢٣ صراع حول السلطة - طارق الشربى - مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧١ .
- (٢) المستور : تعليقات على مواده بالأعمال التفسيرية والمناقشات البرلمانية - ص ٣٤٠ الخ .
- (٣) السياسة والأزهر - من مذكرات شيخ الاسلام الطوامرى - ص ٢٧ ، ٣٢ .
- (٤) السياسة والأزهر - المرجع السابق ص ٧٨ ، ١٦٥ .
- (٥) *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, by J. Heworth-Dunne. p. 395 ~ etc.
- تاريخ التعليم فى مصر - عصر اسماعيل - د* أحمد عزت بد الكريم - المجلد الثانى - ص ٧٧٩ - ٧٨٧
- (٦) *Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning*, by Bayard Dodge. P. 115-116.
- (٧) مضيقة مجلس النواب - جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ وبها للذكر الايضاحية لمشروع قانون بتعديل نظام مدرسة القضاء الشرعى .
- (٨) تاريخ الجامع الأزهر - محمد عبد الله عنان - الطبعة الثانية ص ٢٧٧ - ٢٧٩ .
- (٩) المرجع السابق .
- (١٠) تاريخ الإصلاح فى الأزهر - عبد التتال الصمى - الجزء الأول ص ٨٦ ، ١٠٠ .
- (١١) شخصيات اسلامية معاصرة - ابراهيم الببشى - الجزء الأول ص ٢٢ .
- (١٢) محمد عبد الله عنان - المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .
- (١٣) مضيقة مجلس النواب - جلسة ٢ ابريل ١٩٢٨ - سؤال من النائب على أيوب الى وزير الحفافية - واعترف الوزير بهذا الامر .
- (١٤) حويات مصر السياسة - أحمد شفيق - الحولية الثالثة ١٩٢٦ من ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (١٥) صحيفة السياسة ٤ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (١٦) عبد التتال الصمى - المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢ .
- (١٧) الاتجاعات الوطنية فى الأدب المعاصر - د* محمد حسين الجزء الثانى ص ٢٥٠ .
- أحمد شفيق الحولية الأولى ١٩٢٤ من ٣٠٢ - صحيفة السياسة ٣ فبراير ١٩٢٤ .

- (١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ أكتوبر ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدي المكاري • والأعداد من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (١٩) يظهر هذا الحذر في صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٠) عيد للتحال الصيدي • المرجع السابق ص ١٠١ •
- (٢١) صحيفة السياسة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ ، وقد أشارت الى حسن نشأت دون أن تسميه •
- (٢٢) صحيفة الأهرام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٣) صحيفة الأخبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٤) أحمد شفيق • الحرية الأولى ١٩٢٤ ص ٢٥٢ •
- (٢٥) صحيفة الأخبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٦) يراجع في أحداث الاغراب والتظاهر وموقف الحكومة ، صفح الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ •
- (٢٧) أحمد شفيق ، الحرية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، نقلًا عن صحيفة الأهرام ٨ يناير ، وتراجع صحيفة السياسة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٨) صحيفة السياسة ١٨ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ ديسمبر ١٩٢٤ • أحمد شفيق ، الحرية الثانية ١٩٢٥ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، د • محمد حسين • المرجع السابق ص ٢٥٠ •
- (٣٠) صحيفة البلاغ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ أبريل ، أول مايو ١٩٢٥ •
- (٣١) صحيفة السياسة ٢٨ ، ٢٩ ، ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة الأخبار ٢٥ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ، ١٠ ، ١٢ فبراير ١٩٢٥ •
- (٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ ديسمبر ١٩٢٤ • صحيفة البلاغ ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ ، ١٦ ، ١٩ - ٢٣ يناير ١٩٢٥ •
- (٣٤) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ، ٣ ، ١٨ مارس ١٩٢٥ •
- (٣٥) صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٤ •
- (٣٦) لجنة المستور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣ - ١٠٥ •
- (٣٧) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٣٠ يونيو ١٩٢٤ • مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٣ يولية ١٩٢٤ •
- (٣٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ • مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ أبريل ١٩٢٧ •
- (٤٠) مضبطة مجلس النواب • جلستي ١١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ •
- (٤١) صحيفة البلاغ أول مايو ١٩٢٧ •
- (٤٢) مضبطة مجلس النواب • جلسة ٢٦ يولية ١٩٢٧ •
- (٤٣) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ •

- (٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ مايو ، ١٥ يوتية ١٩٢٧ .
- (٤٦) مضبطة مجلس النواب . جلسات ٢٨ ، ٣٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ يوتية ١٩٢٧ .
- (٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠ .
- (٤٨) د- محمد حسين . المرجع السابق ، هامش من ٢٥٠ ، نقل عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨ *
- (٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦ .
- (٥٠) صحيفة الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ مارس ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ .
- صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٦ .
- (٥١) أثير الموضوع يسؤال وجه في مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الأضر الى إحدى الجهات غير المختصة بالفصل في شئونهم يشكون اليها . مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . يراجع أيضا صحيفة الأهرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذا أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٢) تراجع صفح ١ - ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذا صحيفة الأهرام ٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٣) مضبطة مجلس النواب ، جلستى ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٤) صحيفتى الأهرام والبلاغ اعداد متفرقة خلال النصف الأول. من فبراير ١٩٢٧ .
- وخاصة الأهرام ٩ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة الأهرام ١٢ فبراير ١٩٢٧ .
- (٥٦) نقل عن ، أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
- (٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .
- (٥٨) د- أحمد عزت عبد الكريم . المرجع السابق ص ٧٩٢ .
- (٥٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٤ أغسطس ١٩٢٦ .
- (٦٠) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .
- (٦١) مضبطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٢) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة البلاغ أول ابريل ١٩٢٧ ، فى نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق أول ابريل ١٩٢٧ .
- (٦٤) أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٦٠ .
- (٦٥) صحيفة البلاغ ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لمبد القادر حمزة . صحيفة البلاغ الأسبوعى ١٠ مايو ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة الأهرام ٣١ مارس ١٩٢٧ .
- (٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ يوتيه ١٩٢٧ .

- (٦٨) صحيفة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٦٩) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٦ يونيه ١٩٢٧ .
- (٧٠) صحيفة الأهرام ٢٦ يونيه ، ٢٩ يولية ١٩٢٧ .
- (٧١) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٢) مضبطة مجلس الشيوخ ١٠ مايو ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٧ .
- (٧٣) صحيفة السياسة ٢٩ ، ٣٠ نوفمبر ١٩٢٧ . صحيفة البلاغ ٣٠ نوفمبر ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة المقطم ١٣ مايو ١٩٢٨ . أحمد شفيق ، الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٧٤٨ - ٧٥١
- (٧٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٢١٨ - ٢٢٠ .
- (٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٦) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٧٧) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٢٩ - ٢١ ، ٦٠ .
- (٧٨) صحيفة الأهرام ١٥ يولية ١٩٢٧ .
- (٧٩) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢١ مايو ١٩٢٨ حيث أعلنت الحكومة أنها جادة في تعيين شيخ الأزهر ، صحيفة الأهرام ٨ ايريل ١٩٢٨ ، صديقتي الأهرام والمقطم ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٠) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ١٩ - ٢١ .
- (٨١) صحيفة المقطم ٢٧ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٢) الامام المراغي ، أنور الجندي ، سلسلة اقرا ص ٣٩ . الشيخ المراغي ، أبو الوفا الراغب ص ١٠٥ . أحمد شفيق الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٥٦١ .
- (٨٣) صحيفة المقطم ٢٩ مايو ١٩٢٨ .
- (٨٤) The Chatham House Version, and other Middle Eastern Studies, Elie Kedourie, p. 179-181.
- (٨٤) المرجع السابق ، الامام المراغي . أنور الجندي .
- (٨٥) الامام المراغي . أنور الجندي المرجع السابق .
- (٨٦) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٤ .
- (٨٧) صحيفة اخبار اليوم ١٥ أغسطس ١٩٤٥ نقل عن كتاب أبو الوفا الراغب المرجع السابق
- (٨٨) أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ .
- (٨٩) أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ، ص ٢٠٣ ، نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ ايريل ١٩٢٦
- (٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ سبتمبر ١٩٢٨ . عبد التتال الصبيدي ، المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٨ .
- (٩١) صحيفة الأهرام ١١ ، ١٩ ، ٢٢ سبتمبر ، ٢٣ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٩٢) صحيفة الأهرام ٦ اكتوبر ١٩٢٩ .
- (٩٣) عبد التتال الصبيدي . المرجع السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٨ .

(٩٤) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ ، صفحة الأهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٥) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٧٦ وصحيفة الأهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ .

(٩٦) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ١٩ - ٢١ .

(٩٧) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٩٨) صحيفة السياسة ٦ أكتوبر ١٩٢٤ .

(٩٩) صحيفة السياسة ٩ نوفمبر ١٩٢٤ .

(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ أبريل ١٩٢٦ .

(١٠١) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٣١٢ ، أحمد شفيق ، الحولية الصائفة ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص 'ليبيان' .

(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ . ومضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ، ٢٤ أبريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ . أبو الوفا الراغب ، المرجع السابق ص ١٥ .

(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ أكتوبر ١٩٢٩ .

(١٠٤) عيد المتعال الصمدي • المرجع ص ١٢٨ .

(١٠٥) أبو الوفا الراغب • المرجع السابق ص ١٦ .

(١٠٦) السياسة والأزهر • المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(١٠٧) عيد المتعال الصمدي ، المرجع السابق ص ١٢٨ .

(١٠٨) صحيفة الأهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد المسؤولون تبعاً بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يولية ، ١٢ أغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يولية ، ٣١ يولية ١٩٢٩ .

(١٠٩) صحيفة الأهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ .

(١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ الى أول مايو ١٩٣٥ .

(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفة الأهرام ٣١ يناير ١٩٣٥ .

(١١٢) العلم والمعلم ونظام التعليم • الشيخ محمد الأحمد الطواهي • الطبعة الثانية ١٩٥٥ . القنده (نماذج) للذكوات التي تركها الطواهي جميعها الدكتور فخر الدين الأحمد الطواهي) .

(١١٣) صحيفة الأهرام ١١ مارس ١٩٣٥ .

(١١٤) عيد المتعال الصمدي • المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(١١٥) السياسة والأزهر ، المرجع السابق ص ٣٣٠ - ٣٣٤ . نقلا عن صحيفة الأهرام ٢٨ أبريل ١٩٣٥ .

(١١٦) صحيفة الأهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايو ١٩٣٥ .

(١١٧) أنور الجندي • المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٦ .

- (١١٨) عبد التعال الصمدي ، المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١ .
- (١١٩) مضبطة مجلس الشيوخ - جلسات ٩ يونيو ، ٧ يوليو ١٩٤١ .
- (١٢٠) نسيب والأزهر - المرجع السابق ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- (١١١) السياسة والأزهر - المرجع السابق ص ٣٤٦
- (١٢٢) صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٣) صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٤) صحيفة الأهرام ٨ ، ٩ يناير ١٩٣٦ .
- (١٢٥) مضبطة مجلس الشيوخ - جلسة ٩ يناير ١٩٣٩ . سؤال من يوسف الجندي إلى وزير الداخلية محمود فهمي النقراشي .
- (١٢٦) صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٣٨ إلىمنتصف يناير ١٩٣٩ .
- (١٢٧) أبو الوفاء المراغي ، المرجع السابق ص ٧٥ مقال للفكرى أباطة يشير إلى حكم العلاقة عن صحيفة المنور ٣١ أغسطس ١٩٤٥ . ويذكر أبو الوفاء المراغي أن الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراغي في ١٩٤٥ = من أهم الفترات في تاريخه السياسي = ص ٤٣ .
- (١٢٨) أبو الوفاء المراغي ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ .
- (١٢٩) صحيفتنا البلاغ والأهرام أعداد متفرقة خلال شهرى يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة

الكنيسة القبطية والصراع السياسي

الكنيسة القبطية والصراع السياسى

من الطبيعى لحاكم مصر الذى يريد اقامة حكومة دينية ، او الاعتماد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة ، من الطبيعى أن يعتمد فى ذلك على الاسلام . فهو يحتكم شعبا غالبية من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التى خضعت لها مصر . بهذا المنطق لا تصلح المسيحية ولا الاقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الدينى ، ولا يصلون فى ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة ، وحتى لو شاركوا فى الحكم أو استعين بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة فى التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفكرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة فى الشرعية السياسية التى يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل اهل الملة محكومين بشرعية اتية عليهم من خارج فكرهم الملى . ويظلون اهل ذمة عهدهم على الحكومة الاسلامية أن تحميهم فى ارواحهم وارزاقهم وحرانيتهم بشرط أن يكونوا مسالمين لها مؤدين لمضائها وفروضها . وهم وشأنهم بعد ذلك فى أمور دينهم ، ينفذون احكامهم الملية فيما بينهم كجماعة رعوية محكومة ، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم الملية .

ولهذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، اولهما أن الحكم المستند للدين يظل مستغنيا عن الفكر الدينى الملة وعن مؤسساتها الدينية فى دعم سلطانه . وثانيهما ان وظيفة المؤسسات الدينية الملية لا تتطور الى وظيفة سياسية فى المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظفر فى تاريخ مصر علاقة سياسية مباشر بين الحاكم وبين الكنيسة انقبطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والازهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلاف فى القدرة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف أساسه أيضا أن الحكم الدينى فى بلد غالبية من المسلمين لابد بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية المؤسسة

بالضرورة أن يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الإسلامية ، وتضم نيه الوظيفة الماثلة للمؤسسة المسيحية . وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية في بيزنطة أو أوروبا عرنت من الوظائف السياسية ومن العلاقات أنباشده بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامى ، رغم قيام التماثل فى العناصر الفكرية الأساسية لهم جميعا . والحاصل أن الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط . منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة . كانت فى عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت فى عهد الممالك الإسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وتراكت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . وإلى هذا الوضع يرجع فى الأساس ما عرفه بناؤها التنظيمى من الصفة «الأهلية» الشعبية غير الرسمية . اذ يتم اختيار البطريك والمطارنة باختيار من اهل الملة ، أى يشارك الجمهور فى هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطي لها . ومصدره أن هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسى ، بما يمكن الحاكم من الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدره أيضا أن هذه المؤسسة الدينية - بسبب انفصالها النسبى عن الحكم السياسى ، لم تجد من سلطان الدولة عوناً لها فى الاستقلال عن جمهورها . أو تطوير كيان تنظيمى لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو : يظهر مثلاً فى كنيسة روما . فظلت مؤسسة ذات طابع اهلى كشان نقابات الطوائف والحرف الصناعيه وكشان غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر - بالمصطلحات المدنية الحديثة - الطابع الأوتوقراطى الديمقراطى التناقض الذى يلاحظ فى انبثاقها النظامية ، أى وجود عنصر الاختيار الجماهيرى فى نصب البطريك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء على من دونهم .، فيقتصر «العنصر الديمقراطى» على عملية اختيار البطريك أو المطران ، لانه اختيار لا تنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها المادى القاهر ، ثم بعد نصب الرئيس ينقلب الوضع فيحصر سلطانه الرئاسى مستمداً لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذا شخصيا منفردا . وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية فى مصر لم تنم ولم تتطور ، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الإسلامى . وأن صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسى بقيت صلة غير مباشرة . هذه هى الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، أنه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعاً من التطور الحضارى متعدد الجوانب ، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا التطور يتم إما بمبادرة الدولة كانشاء المدارس والتنظيم الحديث للإدارة العامة واجهزة الحكم ، وإما بنشوء رأى عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه فى التطبيق . بمعنى

أن كل تطور أو تغيير سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى فى أى من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الأمور كانت تتحشد له من قوة الراى العام ما يمكن من انفاذه بدرجة ما من درجات الانفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هى بؤرة الصراع فى ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فإن الوضع الطائفى لها أبعدا نسبيا عن بؤرة الصراع الحادث من أجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد . وإن النشاط الإصلاحى للأنبا كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر ، وما انشاه من المدارس الحديثة ، كان من أوجه النشاط الرائد فى المجتمع . وإن الراى العام القبطى قد نما بداخله تيار هام ينادى بالإصلاح ويجتهد المؤسسات الفكرية والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعى العام ، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الراى العام المحصر فى عمومته فى سعيه للتجديد .. ويظهر هذا الفارق إذا قورنت الكنيسة بالأزهر ودخول الأزهر فى خضم التيارات الفكرية (من أيام محمد على) العامة وفى خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة أيام محمد عبده ، واعتباره جزءا لا يتفصم من مكونات قضية الإصلاح الاجتماعى العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محبذة النطاق فى العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفى نطاق الراى العام الطائفى . ولا شك أن هذا الوضع قد خالف بين سرعة إيقاع التطور فى المجتمع عامة ، وبين سرعته فى نطاق الكنيسة خاصة ، وأنه خالف بين موازين القوى فى المجالين . ولا يعنى ذلك أن المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعنى وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير فى المجالين ، اسرعا أو ابطاء حسب الأحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، أن لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامة من سمة الازدواج . وكما بقى الأزهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائما وانشئ دونه نظام الاداره العامه غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عنبه فى نمط التطور بالكنيسة ، إذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وإبنيتها وانشئ بجوارها المجلس الى فى ١٨٧٣ كهيئة تنتخب دوريا وتتولى الجانبين المالى والإدارى من شئون الكنيسة والإشراف على الأوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح أن هذا انحنو من انحاء التطور يعنى بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من نواياها ولا تمسها ذاتها وجوه الإصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ما سببه للأزهر من تراخى حركة الإصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخى تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته فلا يجوز لأى سبب إحلال غيره محله فالت حياته أو

قصرت . وقد صادف ان الانبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى ١٨٧٥ بقى على كرسى البطريركية مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بها عمره المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوى الشكيمة وعز السلوك . فبقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الإصلاح ، وجهد هذا من حركة تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد ، ولم يعرف نظامها مثلا « صياغة قانونية حديثة لشروط المرشح للبطريركية ولحق الناخبين واجراءات الانتخاب » (١) ، ولاعرفت صياغة معادلة للسلطات المالية والإدارية للبطريرك وغيره من رجال الدين ، ولا نظمت الاختصاصات فى أمر من هذه الأمور (إلا ما كان بالنسبة للمجلس الالى وهو ليس جزءا من تنظيمات الكنيسة ذاتها) .

وترتب على هذا التراخي ، ان احتفظت الصراعات الكنسية بين الأقباط بصيغ : كانت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ، فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمان ، وتفسير ذلك انه مع بدايات القرن العشرين ، ومع ظهور مايمكن تسميته بثنائية السلطة ، بين سلطة الخديوى الشرعية التى تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز الفعلية التى تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر ، مع هذا الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية فى بداياتها الضعيفة الأولى نوعا من التباين بين هدفها الأصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من أنصار الحركة الوطنية من يبادون الانجليز مستفيدين من الخديوى الحاكم الفرد ، ووجد من أنصار الديمقراطية او الإصلاح من يعادون الخديوى مستفيدين من وجود الانجليز (٢) . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من محورى الحركة الوطنية الديمقراطية . ولم يرتق هذا الفتق الاخلال سننى العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب الحرب العالمية الأولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التى وحدت الهدفين واستطاع الوفد أن يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما . هذا الذى حدث فى السياق التاريخى العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية ايضا ، اذ كانت مشكلتها فى القرن التاسع كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تتحصل فى خطر الغزو الاجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة فى نشاط بعثات التبشير واستهداف الكنائس الاجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم او تبشير الاقباط بغير ائروذكسيتم ، كما تتحصل فى التخلف الفكرى والتنظيمى للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستدعى ذلك كفاحا مزدوجا من اجل استقلال الكنيسة ومن اجل اصلاحها . ولكن هذين الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد واستقطبت فى موقف رجال الدين وعلى رأسهم البطريرك ، واتسمت « الإصلاحية الكنسية » بطابع التأثير بالفكر والتنظيم والوفاء ، او بالأقل على بها نوع من التأثير بالعنصر الاجنبى ، واستقطبت فى موقف بعض العلمانيين

مثل بطرس غالى ومن شابهه ومن خلفه في جماهير القبط . وفي الوقت الذي التأم فيه صدى الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخى هذا الالتئام في صراعات الكنيسة بعد ثورة ١٩١٩ ، وافترقت هذه الصراعات الى حد ما الصيغة « الوفدية » الجمعية لهدفى الاستقلال والتجديد ، وبدأ صراعا يحمل صبغ ما قبل الحرب العالمية الاولى وما كان يقضى اليه من تطاحن الاهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطنى ، وجذب القطب الأخرى للهدف الاصلاحى ، وهذا تفسير ما سبقت الاشارة اليه من ان البعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضايا الاجتماعية العامة ، قد ابطأ من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغ التي اتخذها الصراع في هذا الشأن .

والملاحظة العامة الثالثة ، ان فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت في مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على اساس مضمون وطنى ديمقراطى ، اى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الاجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذي يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به . فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مختاصه للملك وحلفائه الانجليز معا . وهى من جهة اخرى تعنى في انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين اساسها الدين . لذلك كان من الطبيعى ان يكون الملك ضدها مفضلا ان يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعى ايضا انه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى ، ان يكون للفالابية الشعبية من القبط سببا « خاصا » يضاف الى الاسباب العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وان اسهام القبط في بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة في ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه اسهام ومشاركة في بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها . وتمثل ذلك بقدر قل او كثر من الوعى في نوع من النفور لدى الملك ازاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية ، فاذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة . فقد كان لديه سبب « خاص » لمعاداة اسهام هذه الفئة من الشعب . وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع لنفوذ الملك ولحاويلته رد الجامعة المصرية الى مبدأ الجماعات الدينية .

وفي اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير في نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية او المجال الطائفى ، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسى العام من جهة اثر كل منها في الآخر وتأثيره به . وهذا ما يدخل في مجال هذه الدراسة .



على عهد محمد على كان بطرس أنجاولى بطريرك الكنيسة . وبعبء جاء كيرلس الرابع الملقب بأبى الإصلاح لما بداه من تجديد وانشاء للمدارس الحديثة . ثم خلفه ديميتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية . ولكن بطرس الجاولى بنفوذ الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الإصلاحى وديميتريوس بمقاومته الغزو التبشيرى ، لم يضع احدهم شيئاً ذا تأثير كبير فى اصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين هم المدبرون والمسيطرون على اوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغمر ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفى ديميتريوس فى ١٨٧٢ عين الانبا مرقس مطران البحيرة وكيل الادارة - الكرسي البطريركى ريثما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسي شاغراً نحو عامين . ويظهر ان طلاب الإصلاح - وكان على راسهم بطرس غالى - انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة الاندنية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذى تركز فيه اهم السلطات الروحية والادارية ، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موزيه للكنيسة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس وغيرها من شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من اعيان القبط لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على اساس ان الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم انفسهم فى تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التى تشغل اوقاتهم وتغوت عليهم ما ينبغى التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وان العادة القديمة المتبعة هى اجتماع ابناء الطائفة « للنظر فى خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس ، غير انه بسبب مشغولية اكثر ابناء الطائفة فى شئون انفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من اشخاص معينين فى اوقات معلومة ... » فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفيدونا بما ترونه موافقا » وذلك على ما ذكر الانبا مرقس للجمع المدمو (٢) . وبهذا انشئ المجلس الملى وانتخب أعضاؤه فى ١٦ يناير ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيلاً للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ، واصدر الخديو اسماعيل امره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الانبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لديميتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعز (٤) . وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه مواقف الوطنية ، اذ كان موضعاً لثقة العربيين ايام الثورة العربية ، وكان فى مقعدة من وقعا قرار خلع الخديوى توفيق . وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لساعى اللورد كرومر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه . وفى

١٩١١ كان ممن نصح الإقباط ألا يعقدوا مؤتمرهم القبطي (٥) . وبعد ثورة ١٩١٩ عرفت مؤازرته ارجال تلك الثورة ومباركته تألف المسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، انه كان « رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسائله الدينية اشد الايمان ، وكان مع رعايته لفرائض الدين - لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية في معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو في حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطاني - لورد كيتشر - أن يلقاه على غير موعد ، فذهب الى الدار البطريركية وأمر الحجاب أن يلبسوا صاحب الفبطة أن فخماته موجود في الدار .، وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويكاد يصيح : اللورد يا ابانا . . اللورد يا ابانا . . فسأله في اناة : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جلية الخبر فلم يزد على أن قال : اذهب يا ولد وقل لفخمته ان البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك فؤاد أن يشارك وزارته كما بارك سعادا ، فتم بجبهه ولم يزد على أن . قال : ان البركة لا تمنح باليمين لتسلب باليسار » (٦) . ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد في نزاهته ونسكه وشدته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الهداة في مراسم منصبه الكبير . . » (٧) . وقد أهله هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعاً للتجلية والاحترام بين المصريين وان ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد أن عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حمايتهم للاقلية القبطية في مصر ورد عليهم قائلاً ان المصريين شعب واحد وحمايته موكولة لله وحده .

على أن رجال الإصلاح الطائفي لم ينظروا اليه بتلك العين وحدها . انما رأوه مسئولاً عن تأخر طائفتهم كرها سلطة الجماهير واشترآكها معه في شئون الادارة مناوئاً للمجلس الملى مضيقاً من اختصاصاته . . فبعد نصب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملى وأصدر معه قراراً بأن رئاسة البطريركية من الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطي تخزين الاموال وحفظ الأمتعة والموجودات الأمر الذي يؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية » (٨) . ونفذ هذا المنهج وقتاً ثم تردد في ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملى ثم ما لبث أن عطل أعمال المجلس ثم حله . يذكر كتاب « الخريدة النفيسة » ان ساءت علاقات البطريرك بعض من اعيان القبط ورأى في قيام المجلس الملى اجحافاً بسلطانه ، وانه هزيت اليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتملق (٩) . واستمر المجلس ، منحلاً حتى ١٨٨٣ ، اذ تراكم السخط من جديد لما كان يعشور ادارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط منابذة البطريرك لاقناعه بلعاده المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالى لم يسفر اجتماعهما

من شيء . وعلم كيرلس بسمي هذا النفر لدى الحكومة لاعادة المجلس الملى فارسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اخترنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لاية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها » وقابل رئيس الوزراء والخديوى طالبا اليهما رفض اعادة المجلس ، ولكن الخديوى توفيق افهمه أنه يرى وجوب اعادته فانصاع كيرلس الى مشيئته وجمع اعيان القبط ملتنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوى . وكان لبطرس غالى سعيه المموس لدى الدولة فى هذا الشأن ، وصدر الأمر العالى بتشكيل المجلس فى ١٣ مارس ١٨٨٢ ، وانتخب بطرس غالى وكيلا له فى أولى جلساته فى ١٢ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور فى اعداد لائحة له تنظم اعماله صدر بها الأمر العالى فى ١٤ مايو ١٨٨٣ (١٠) .

نصت لائحة المجلس الملى على أن يشكل المجلس للنظر فى كافة المصالح الداخلية للاقباط (١م) وأن يختص بحصر اوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الإيراد والمنصرف وحفظ الأرصدة (٢م) وأن يكون من واجبه ادارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء ؛ وحصر الكنائس وقسمها والأديرة ورهبانها والأمتعة والسجلات الموجودة بهذه الجهات (١٠ م / ١٤) وذلك فضلا عن اعتباره محكمة للاحوال الشخصية للاقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (١٦م) . ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضوا يكونون المجلس و١٢ نائبا يضافون الى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، ينتخب الأعضاء والنواب ١٥٠ نائبا . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى ، كما تكون له رئاسة المجلس الملى ذاته على أن ينتخب وكيل للمجلس من أعضائه يقوم مقام الرئيس عند غيابها . ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات (٢م - ٥) . وكان من الواضح أن المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة وقيم عليهم نوعا من الاشراف والوصاية فى الشؤون المالية والإدارية . لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتعطيل احكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس أن أعلن عدم تنديده بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة أن أصدروا قرارا جاء فيه « بما أنه تبين وجوب عدم تداخل احد من الشعب فى تدبير أمور الكنيسة ومتعلقاتها ، فحيثما جاءت به افكار بعض أبناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم وسن لوائح هو مخالفة للاوامر الالهية والنصوص الرسولية ، فضلا عن أن خلافة مار مرقس هى مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤساء والرعية مطيعون ومتعاونون فلتتمس من سيادة الأب البطريرك أن يرفع قرارنا هذا الى سمو خديوبنا الافخم لتشريفه بانواره الساطعة ، ويسمح بصور اوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة» (١١) . واستمر رجال الدين برئاسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار فى حكم النحل ، فلما طلب الاقباط تجديد انتخاب أعضاء المجلس فى ١٨٩١ ، طلب البطريرك الى

محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الإصلاح بزعامة بطرس غالى ، فهذا شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة فى ٢٠ يولييه ١٨٩٢ بان المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره اعيان من القبط وقرروا ان تتدخل الحكومة لرفع يد البطريك عن رئاسة المجلس وعن ادارة اى مما يتعلق بشئون القبط ، فهذا البطريك ثانيا ، وتوصل الطرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل فى ان تبقى اوقاف الاديرة تحت اشراف البطريك ، وان تحتفظ الاديرة بفائضى ايرادات اطيائها ، والا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريكية ، والا تسلم للمجلس حجج الاوقاف ومستنداتها ، وان تكون رئاسة المجلس اذا غاب البطريك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينيبه البطريك عنه من رجال الاكليروس ، وان يكون البطريك هو من يعين ثلث اعضاء المجلس بغير انتخاب . ورغم ان هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وآثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الإصلاح الى مطالبة الحكومة بنفى كيرلس الخامس ، ونفى مساعده الأول ووكيلة الانبا يوانس مطران البحيرة . فصدر امر الخديوى بنفيهما ، الأول بدير اليراموس بصحراء وادى النظرون ، والثانى بدير الانبا يولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام (١٢) .

اسخط نفى البطريك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل فى الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . واسخط النفى كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون فى الرجل مثالا للورع المسيحى ، وكان شيخا فى الستين قضى وقتها فى كرسي البطريكية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكثائس هذا القرار والبوا جماهير القبط على من تسبوا فيه . ويحكى ان الانبا باسيليوس الذى ناب عن الرئاسة البطريكية فى فترة النفى كان يغالل اينما حل بمظاهر الكراهية والسخط . ومن جهة ثانية ، اثار تقرير لجنة الحقائق بمجلس النواب فى ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، ان المنعيين لم يلبثا بالدير طويلا « حتى اعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولاسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى » (١٣) . ولعل فيما يذكره جرجس فيلوثاوس عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ ذكر ان انصار كيرلس استجاروا بقتل روسيا فى مصر ليتوسط فى ارجاع المنعيين فنشطت الحكومة الروسية فى الامر لدى الباب العالي ، وادرك ذلك سفير بريطانيا فى الاسكندرية الذى خابر حكومته فاتصلت بكرورم فى مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما مسمى انصار كيرلس لدى الخديوى المخلوع اسماعيل . وكان وقتها بالاسكندرية متصل بحفيده الخديوى عباس طمى يسترجعهما وترتب على ذلك ان جمع بطرس غالى المجلس الى فقر ارجاع المنعيين « تهدئة للخواطر وتخلصا من ارتباكات » ولم يرفض من اعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار الا مرقس سمكة باشا (١٤) .

عاد البطريرك الى كنيسته في ٤ فبراير ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب ويحيط جماهير الأقباط موكبه . ويكشف ما اثاره النفي من السخط وما اثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين في المجلس الى . وفي جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة في الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها « التوفيق » عليه (١٥) ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير . ولعل من اسباب الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة - مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح بطرس غالي من الموالاة للانجليز . ولم يكن الانجليز احتلالا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط ممكن خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الاسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيري بين الأقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطني مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا للموقف السياسي العام وقتها . لذلك لم يعد البطريرك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد أكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط ان تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذي يسيطر عليه الاصلاحيون، ومن الواضح ان هذا الشرط ينفي جوهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغולה اليد . واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثني عشر عاما ، فتصاعدت التلمز من جديد في ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الى وانتخب في ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد امام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا (١٦) . واستطاع كيرلس ان يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له ما يبيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذي عقده في ١٨٩١ مع بطرس غالي ثم نقضه ، فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون ان يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاعلا رئاسة المجلس عند غياب البطريرك لمن ينيبه عنه من رجال الاكليروس لا للوكيل المنتخب (٣ ، ٤) ثم جرى تعديل آخر لللائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ أخرج اوقاف الاديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الى ، وقصر المجلس على الاعضاء الاثني عشر دون النواب ، وجعل للبطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الاكليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (٢ ، ٨ ، ١٦ .. الخ) .

وظلت الهيئات والجماعات الإصلاحية تعلن استيائها من هذا الوضع في كل مناسبة . وقد اصدر المجلس الى في ٢٨ يونيه ١٩١٦ قرارا ذكر به انه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « .. لم تتحسن حالة الاديرة ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الاخرى الراقية تضمن تخريج اكليروس اكفاء لادارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريكية .. » ثم ذكر ان تعديلي اللائحة

لم يأتيا بالفائدة المقصودة « فالمجلس يلتبس من الحكومة ان يكون الاشراف على هذه الاوقاف (اوقاف الاديرة) من اختصاص المجلس الى العام كسائر الاوقاف الاخرى كما كان قبل التعديل .. » فما كان من البطريك الا ان اشر على هذا القرار « يعتبر القرار غير قانوني ولاغيا » .. ولكن استمر المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، واصدر في ذلك قرارات عدة في ١٢ ابريل ١٩٢١ ، وفي اول مارس ١٩٢٦ ، وفي ١١ ابريل ١٩٢٧ .



كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الإصلاح ، الذي ناهز عمره نصف القرن في العشرينات من القرن العشرين ، كان يتركز في الاساس في ادارة الاموال واعيان الاوقاف وصرف ريعها ، هل يستبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطارنة واساقفة ورؤساء اديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم في الرقابة ، او يسيطر عليه المجلس المالى المنتخب يدير المال بنظم الادارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الإصلاح القبطى ، بإنشاء المدارس والجمعيات الخيرية واصلاح الاحوال المالية للاديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الكليكية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . والفكرة المسيطرة على رجال الدين ان المجلس المالى لابعده ان يكون محكمة للاحوال الشخصية ينظر منازعات الافراد عن الزواج والطلاق والنفقة وغيرها ، وأن ادارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخطي عنها . وفكرة المجلس المالى أن ادارة المال تعاني الفساد والتخلف معا ، والاوقاف بغير رقابة والايراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبدد فيما لا نفع وراءه ، ووجوه الاستثمار مقلقة والخرائب تبقى خرائب لا تعمّر ، والمدارس ووجوه الإصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها .

على أن المهم في هذه الدراسة هو البحث عما اذا كان ثمة عنصر سياسى كامن في طيات هذا النزاع . وافترض وجود العنصر السياسى فى هذا الأمر يشير احتمالين ، الاحتمال الاول أن هذا النزاع الذى يتخذ شكلا طائفيا محدود النطاق انما يستر في صميمه صراعا حول مسألة سياسية عامة ، والاحتمال الثانى أنه نزاع طائفى شكلا ومضمونا ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استقلاله او الاستفادة منه في صراعاتها العامة . والظاهر - ما لم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها - أن الامر لم يكن يتضمن صراعا سياسيا بين طرفيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ماسبق بيانه عن الوضع التاريخى للكنيسة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة . وما يمكن أن يقال أن النزاع ما كان يحتدم ولا كان ينشأ لولا أن القرن التاسع عشر قد فرض على مناح الحياة الاجتماعية في مصر متطلبات جديدة في التعليم والاستنارة ، وادخل أفكارا ومبادئ جديدة عن حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الارشد والادارة الأكفا ، وأوجها جديدة لاستثمار الاموال

كما يمكن أن يقال ان بعثات التبشير وما انشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة ، قد أثارت تحديا امام القبط كنيسة وعلمايين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدي بالعنف والزجر والتحریم والتسك بتقاليد السلف ، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة احياء جديدة . ولكن اذا عرف ان بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الإصلاحية ضد الاكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطانى فى مصر الراغب ضمن مايرغب فى السيطرة على الكنيسة القبطية ، اذا عرف ذلك فللمرء أن يستنتج أن سعى بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى ، ثان يشير لدى رجال الدين حذرا من أن تؤدى هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدى الضغوط الخارجية . وقد كان الخديوى توفيق الذى ثبت الاحتلال البريطانى عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين . وقد تم نفي البطريرك فى بداية عهد الخديوى عباس ، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفي الا بنصيحة من اللورد كرومر الذى اراد أن يسد على القنصل الروسى والحكومة التركية والخديوى المخلوع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطانى وقتها لايزال يلقى التحديات من الدول الأوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف الا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وإيطاليا . وبلحظ فى كتاب كرومر «مصر الحديثة» اعجابه الشديد ببطرس غالى رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ أن مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفي ، وإن تشدده هذا الذى استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، وبخاصة فى استصدار القوانين المدمعة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ أن كل ذلك تم فى عهد عباس حلمي، وتوأكب فى البداية مع صراعات هذا الخديوى مع السلطة البريطانية، كما توأكب دائما مع انضاح سياسة الخديوى فى الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتآلف قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من أهم مصادره نفوذه السياسى .

على أن هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب انتنوير الفكرى والإصلاح الدستورى . ومع ملاحظة أن حركة الإصلاح القبطى الطائفية لم تستوعب تماما فى الاتجاه الوطنى الكنىسى ، بالدرجة والمستوى الذى حدث فى الحياة السياسية العامة ، إلا أن تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجذبت فئات أشمل من جماهير الأقباط ، وتغلغل فيها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية . وقد سبقت الإشارة الى استمرار مطالبة الإصلاحيين فى المجلس الى عبودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق فى فترة الثورة والسنين القليلة التالية ، إذ كان الاهتمام لايزال محصورا فى القضيتين السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال

والدستور . ولا يظهر أن الوزارة البرلمانية الأولى برياسة سعد زغلول في ١٩٢٤ قد أولت هذا الأمر اهتماما عمليا ، وما كان لها أن تفعل في الظروف المقدرة المتشابكة التي واجهتها وفي فترة حكم لم تصل إلى العام ، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التي حكمت شهورا يفسر البرلمان . وقد سبقت الإشارة في الفصلين السابقين إلى الائتلاف الوفدي الدستوري الذي شغل البرلمان والوزارة في ١٩٢٦ ، وإلى ما كان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستوري الجديد . وسبقت الإشارة إلى ما صنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية . وأن القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذي حصر سلطات الملك عن الأزهر ، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة في « تعيين الرؤساء الدينين الآخرين » أو في المسائل المتعلقة بالإديان المسموح بها إنما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لأنها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ؛ كما أن بناءها التنظيمي الديني يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير إمكان استبدال غيره به ، وبفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعا ورسامهم معا يتم وفقا لتقاليد كنسية ادخل في الممارسة الدينية منها في القرارات الحكومية التي يمكن أن يتعرض لها النظام الوضعي بالنصيص القانوني ، وبعبارة أدق فهو أمر له تماس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسي أقل احتداما من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية تماسها بالدين . لذلك اقتصر اهتمام البرلمان على الزاوية الخاصة بالمجلس إلى ، أي الجانب المالي والإداري للمؤسسة الدينية .

في أولى دورات البرلمان الائتلافي تقدم الدكتور سوربال جرجس سوربال عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس المالي . وتحصل اقتراحه في البناء التعديلي الذي أدخل على لائحة ١٨٨٣ ليسترد المجلس إلى اختصاصه الكامل وتشكيله الأول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ما تعاني منه الطائفية القطعية من سوء الأحوال والفوضى ، وبسبب أن البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبد المحيطون به بكافة الشؤون الدينية والمالية والإدارية ، وبسبب أن أموال الأوقاف القبطية التي تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه وبلغ ربعها نحو ثلاثمائة ألف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبدونها . وقد وقف الإنبا لوكاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة للائحة ١٨٨٣ . ثم اعترض محمود أبو النصر على أسباب العجلة في نظره وأيدته الأغلبية في ذلك ، فقرر المجلس إحالة المشروع إلى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس (١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه في الدورة التالية بجلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ،

ولم يعترض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم أحيل الى مجلس النواب حيث درسته لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس فى اقل من شهر فنظر بجلستى ٢٥ ، ٢٦ يونيه ، ووفق عليه بأغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما احمد ماهر وحامد محمود، وكان ممن ناقش المشروع وأبدى فخرى عبد النور وتوفيق اندراوس بشاره ورأى اسكندر والشيخ مصطفى القاياتى ومصطفى النحاس واحمد ماهر واسماعيل صدقى ، كما كان مما ابد به المشروع انه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمى الى تنظيم الاوقاف القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها فى ايدى مندوبين ينتخبهم الاقباط وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هى اكر الطوائف غير الاسلامية بالملكية وهى ذات ماض مجيد تحرص على ان تصله بالحاضر ، ولها من الاثر الحميد فى جميع ادوار النهضة المصرية مايدعو الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على مايرجو من الكمال لانظمتها وهيئاتها» .

واذا كان البطريك قد ارسل الى سعد زغلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين فى صرف ريع الاوقاف ، ويدعوى ان ادارة المجلس الى للاوقاف مما يهدر شروط الواقفين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب ان يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التى تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وارسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون فى ٢٢ يولييه برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧ . (١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله ان انصار اللائحة يعرفون ان اموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تتفق فى الوجوه الواجب انفاقها فيها ، وان خصوم اللائحة يتوسلون فى معارضتها بوسيلتين ، اولاهما ان المجلس الذى يريد ان يخرج اموال الاوقاف عما خبست عليه حسب شروط الواقفين وثانيتهما انهم يصورون طلاب اصلاح كمنازعين للبطريك ويعملون على التستر وراء هيئته ومعارف به من زهد لابقاء سيطرتهم على الاوقاف (١٩) .

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس الى القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدث يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد اسماء الناخبين ويوم ٣٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات . (٢٠) .

وانارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط . بلبل انصار الاصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحيهم وخاصة الدكتور سوريال جرجس الذى ارتبط القانون الجديد باسمه . وفى يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف عن مجموعهم اكثر من مائة (كان مجموع قد قيدوا اسماءهم فى سجل الناخبين ٩٧٢ ناخبا من القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا من المجالس المالية الفرعية) وانتخب الاعضاء الاثنى عشر والنواب الاثنى عشر ، وكان منهم من الوفدين المعروفين امثال كامل صدقى وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور

سوريال جرجس الذى كان ينتمى وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الاخرين حبيب المصرى وسابا حبشى وكامل ابراهيم ، ومنهم اربعة اعضاء انتخبوا بهذا المجلس لأول مرة هم سابا حبشى وسوريال جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم ، وستة نواب جدد هم يس مجلى ولييب البرماوى وميخائيل عياد ولييب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق اسكاروس . (٢١) .

ومن الجلى ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوفدين تأثير كبير بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته واظهرهم مصطفى النحاس وصبرى ابو غلم ، وكان الوفديون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط لللائحة كما يظهر فى صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تمثبة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبير اموال الاوقاف وانفاقها ، وان وفرة المال فى ابدي رجال الدين ابعدهم عن وظيفتهم الدينية « وقريتهم من مواطن الفساد » (٢٢) ، كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار رجال الاكليروس المناوئين للمشروع عن صغارهم بذكر اخبار تحكم رؤساء الاديرة فى الرهبان وتقترهم عليهم ، وقد جمع راهبان من دير الانبا يولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم يوم (٢٢) ، وتلا صدور القانون تبادل التهاني ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها . (٢٤) . ولا شك ان هذا المسلك قد احفظ رجال الاكليروس وعلى رأسهم الانبا يوعانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذى كان الساعد الايمن المتحكم للبطريرك . واظهر رجال الاكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من اول يوم على لسان الانبا نوكاس بمجلس الشيوخ ، وارسل انبطريرك الى سعد زغلول يشتر مسألة « شروط الواقفين » . وقيل ان رؤساء الاديرة جمعوا اموالا لمقاومة « حركة اللائحة » (٢٥) وعملوا هم ايضا على استعداد صغار الرهبان والكنيسة على المجلس الى بدوى ان المجلس سيحرمهم من ربع الاوقاف (٢٦) . فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد فى الدوائر الاكليريكية وان هاج رؤساء الاديرة الذين يضعون ايديهم على الاوقاف ، ففكروا فى طلب « حماية سلطة اخرى » مما كان موضع استنكار من عرف هذا الامر من الاقباط ، فتحول رؤساء الاديرة الى وجهة اخرى وهى مقاومة القانون وتمطيله على نحو ما حدث فى ١٨٩٢ ، وعلى اساس ان فى مكتتهم الامتناع عن تسليم الاموال ومستندات الملكية وحجج الاوقاف الى المجلس الى لانها فى حوزتهم ، ولانه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهينة ، ولان بعضا من اراضى الاوقاف قد اشترى باسماء رؤساء الاديرة والاساقفة مما يمكن معه الافلات من القانون بدوى انها ملك خاص

لهم . وفي كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الأراضي والاموال والمستندات الا بأحكام قضائية (٢٧) . وقيل ان بطريرك كُتب الى البنوك المودعة بها لموال البطريركية منها الى عدم صرف أى مبلغ الا اذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصيا ، وقيل ان حركة نشطت بالاديرة لبيع المواشى والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الاراضى لمدد طويلة (٢٨) - فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤيد الدكتور سوريال ، اعلنت البطريركية ان القمص المذكور يهدد بالانضمام الى الكنيسة البابوية اذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات الى ثلاثين ، وان هذا يدل على عدم سلامة عقله او ضعف ايمانه ، وانه لذلك تقرر رفع امره الى البطريرك ، واثار هذا الموضوع لفظا شديدا (٢٩) .

والحاصل ان رجال الاكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة لللائحة ١٨٨٣ وتسليم الاموال والمستندات الى المجلس الملى ، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وعهد وزارة النحاس الائتلافية في ١٩٢٨ . ولما قابل يؤانس واعضاء المجلس الملى مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور الرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملى في مايو ١٩٢٨ ، قال لهم انه يعتبر المجلس الهيئة الممثلة للطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ، وأشار الى وجوب الاتحاد والتعاون وان يكون المجلس والاكليروس يدا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة (٣٠) . ولكن يحكى القمص سرجيوس ان أعضاء المجلس الملى ذهبوا الى النحاس وقتها طالبين اليه تنفيذ القانون والعودة لللائحة ، بان يصدر قراره لجهات الادارة بالمعاونة في تسليم اوقاف الاديرة القبطية الى المجلس الملى طبقا لهذا القانون ، اى ان تتدخل الحكومة بسلطانها المادى لتنفيذه ، فرفض النحاس طلبهم وقال « ان الادارة لا تتدخل في هذا الأمر .. ان البرلمان اصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم » (٣١) . كما يحكى الاستاذ جندى عبد الملك: ان رؤساء الاديرة ومتصرّهم لم يدعوا للقانون وتمسكوا في مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملى الرقابة على الاوقاف دون الادارة المباشرة ، واستتبع ذلك ان المجلس الملى رفع الامر الى القضاء ضد ستة من رؤساء الاديرة «وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة أمام القضاء ، ادخل البعض في روع أعضاء المجلس ان الانقلاب السياسى الذى حصل في ذلك الوقت قد يساعد على إلغاء اللائحة بأكملها ، ان بعد النظر يقتضى مهادنة هؤلاء الرؤساء ... وانتهى الامر بأن اجتمع المجلس الملى في ١٩ نوفمبر ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجاً مؤقتاً ، وبناء على هذا القرار اصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزارى المؤرخ اول ديسمبر ١٩٢٩ . وكان مجمل ما اورده هذا القرار ان يبقى للبطريرك وحده سلطة تعيين رؤساء الاديرة مالم يعين البطريرك رهبانا آخرين بدلا منهم ، وان تؤلف «لجنة اوقاف الاديرة» من البطريرك او نائبه رئيسا ومن ستة أعضاء

أُزيه من المجلس الملى واثنين من المطارنة يختارهم البطريك سنويا ، ويكون من اختصاص هذه اللجنة مراعية تلك الأوقاف ومراجعتها حساباتها . ورغم ان خمسة من أعضاء المجلس الملى اعترضوا على هذا التنظيم الذى يعيه الوضع بالضبط الى سابق عهده قبل القانون الأخير ، ورغم أنهم طعنوا فى صحة هذا القرار لأنه فى صميمه يلغى القانون ، ورغم تقديم المعارضون استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . ويحكى الاستاذ جندى أنه حتى هذه اللجنة لم تستطع أن تمارس عملا ولا رقابة « بسبب ما كان يخلقه اعضاؤها من غير المجلس الملى من صعوبات .. » ، وان استمر الأمر على هذا الوضع « الى أن وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق فى ١٩٣٧ .. » فكشفت التحقيقات عن الفوضى التى تفشت فى هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملى السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم مع البطريك فلما لم يجد ذلك أصدر قرارا فى ١٧ مارس ثم قرارا آخر فى ١٥ يونيو ١٩٣٧ يعطل فيه عن قراره السابق الصادر فى نوفمبر ١٩٢٨ واعتبار هذا القرار باطلا (٣٢) .

سترد اسشارة أخرى الى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطيركية فى ١٩٢٨ ، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق ، ان الوفد على عهد حكومة الائتلاف أيد المجلس الملى وسلطاته على حساب السلطات المالية والإدارية للأكليروس ، وكان من رجاله من ساهموا فى هذه الحركة داخل المجلس وخارجه ، ووضع هذا الموقف الوفد فى وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين . ولكن من ناحية أخرى حرص الوفد كحزب وحكومة أن يقف عند حدود التأييد دون التصدى المباشر ، وحرص بذلك على أن يبقى النزاع القائم فى نطاقه الطائفى ، المجلس والكنيسة وحدهم هم أطرافه الأصليون ، وليس الوفد من دور فى ذلك إلا التأييد من الخارج لما يراه أكثر استنارة ورشدا دون أن يتورط فى الخصومة المباشرة . ومن هنا كان رفض النحاس أن تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم أن السلطة هنا كانت ستمارس استنادا لقانون شرعى وفى إطار العمل السلمى المشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة أما أن يتخذ شكلا سياسيا اذا قامت به الدولة مباشرة ، وأما أن يتخذ شكلا إداريا اذا تم تنفيذ لحكم تصدره المحاكم ، وهذا ما أوصى به النحاس حتى يصون للمصالاة الطائفية نطاقها الطائفى دون أن تصطبغ باللون السياسى . ومن جهة أخرى يلحظ اشارة جندى عن الملك الى انهيار الائتلاف الوفدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرفى الصراع الطائفى . فكان فى ازدياد سلطة الملك وخلفائه ضد الوفد ، ازدياد لقوة رجال الأكليروس المناوئين للإصلاح ، وبهذا طرا احتمال لم يكن قائما على عهد الائتلاف وهو الانتكاس بالخطوة التى تمت فى ١٩٢٧ والقاء القانون أصلا . وبدأ رجال الإصلاح يخفزون من شدتهم ويتمترسون

في مواقع الدفاع ، فقبلوا تكون لجنة اوقاف الأديرة التي سحبت من مجلسهم سلطانه المستردة . ولم يكن مصادفة ايضا في اطار ذلك كله ، الا تعديل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود الى التشدد ملفيا تنازله السابق ومقررا بطلان هذا القرار انوزارى ، الا في ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد ايضا ، اى في نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا مواليا له في نشاطه الاصلاحى . ولكن الوفد في هذه الفترة الاخيرة ايضا مالبث ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيلت وزارته في ديسمبر ١٩٣٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالغاء قرار ١٩٢٨ الا في عهد حكومة الوفد التالية في ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الاشارة اليه .

★ ★ ★

لم يعض !سبعمان على صدور قانون المجلس الملى ، حتى توفى البطريق الكبير الانبا كيرلس الخامس في ١٧ اغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذى اخضع الازهر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملى الذى اخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة ، فانه يصعب القول الا بانها انصدف ، هي التي جعلت وفاة كل من الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوى والانبا كيرلس الخامس ، تحدث بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلاهما لايشكو مرضا خطيرا غير الشيخوخة ، وكلاهما من انصار القديم والمحافظة ، على انه لم تكن صدفة ان اعقب وفاة كيرلس الخامس ما اعقب وفاة الشيخ الجيزاوى من صراع بين المحافظين والاصلاحيين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريق الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورنتنج بوست في مناسبة تالية بأنه كان « رجلا قليل البصيرة والعلم ميالا للمشاكسة ، صبر الناس على حياته الطويلة العديدة الجلوى بأمل ان تتاح فرصة الاصلاح بعد وفاته » (٣٣) . ويذكر الاستاذ احمد شفيق أن الاقباط وجلدوا في وفاة البطريق فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت اطماع بعض المطارنة في المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين (٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركى أولا ، ليشغل مؤقتا منصب البطريق توطئة لاجراء الانتخابات التي يختار فيها البطريق . وشب الصراع من اول ايام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واستمر محتثما حتى المرحلة الثانية التي انتهت بنصب البطريق الدائم الجديد ، فكانت المعركة معركةين متصلتين . ومن جهة اخرى ، كان العهد قد تقادم وتناول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريق ، اذ اطل الله عمر كيرلس فبقى في كرسي الرئاسة ثلاثا وخمسين سنة ، حتى امسى وجوده كالاعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصور انه لاكثر من جيلين

سبقا وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد احد من القبط الاحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، الا ان تكون مطوية في ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الإعمار . ولعل هذا الامر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، اذ وقر في قلوب الغالبية انهم بصدد انتخاب «مرحلة تاريخية» ونيس انتخاب فرد ، وانه اختيار الله وحده هو العالم بعملاء الزمنى البعيد ، وانه اختيار وحيد الغالب الا يتكرر في حياة الأحياء .

على أن أهم المشاكل العامة التي احدثت بهذا الامر ، ان الكنيسة بناء تنظيمي شخصي يعتمد على السلطة الأبوية ، وتندمج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعا موضوعيا للاختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس، ولا تستمد من نظام وضعى ولا من اختصاص محدد ، ولكن من محض «خلافته الرسولية» يسار مرقس منشيء الكنيسة القبطية في القرن الميلادي الاول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع في عهد كيرلس الخامس مع المجلس المالى حول تنظيم الناحيتين المالية والإدارية من شؤون الكنيسة وأموالها ، لا يكاد يظهر أن اثر على نحو جاد في هذه الخمسين سنة أمر تنظيم اختيار البطريرك وأجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة مبنيا هي التي أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، وأعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسى والاقتصادى والاجتماعى في البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والادارات وتنظيم الإدارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة ، وأعيد فيها تنظيم الأزهر تدريجيا ، وتبلور فيها نظام الكلية الخاصة . ولكن هذه الاعوام الخمسين اختفت كلها في طيات برده بطريرك واحد وممرت سراما كأنها العام أو بعض العام في تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرمى البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التثريى والتنظيمى وخاصة ما يضيظ منه عملية الانتخاب وينظمها . ويمكن أن يتصور أن البطريرك المعجوز الراحل كان صيغ بشاؤه الفكرى والنفسى في النصف الاول من القرن التاسع عشر أيام ولاية محمد على ، وقد شب في تلك الأيام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة واديرة ، فهو ينتمى الى ما كان يعتبر على أيام محمد على قديما ومحافظا ، لا الى ماتشاً وقتها من مؤسسات حديثة . وكان في ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، انما يستوحى قنمه وسلفيته ويؤيد القديم المحافظ ويتأيد به . فكان امام الاقباط عند وفاته ان يختاروا بطريركا جديدا ، وأن يقتنوا النظم الموضوعية لاجراء هذه العملية ، وأن يخوضوا في الامرين معا نزاعا بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين ابناء الحديث

من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسسته ، ومستوى رجال
الاكيروس أبناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن التاسع عشر
ومؤسسته .

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطيركية ، الانبا يوعانس مطران
الاسكندرية والبحيرة والنوفية ووكيل الكرازة المرقسية يرشحه رجال الدين ،
والانبا مكاريوس مطران اسيوط يرشحه انصار النهضة الاصلاحية (٣٥) .
اما يوانس فقد نشأ نشأة شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من اعمال
البدارى بمديرية اسيوط ، وقيل انه في صباه كان يرعى النوق والجمال في
دار من يدعى شنوده عباس ، ثم التحق بدير اليراموس بوادى النظرون في
السنة عينها التي نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا في
١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير ارادة رهبان الدير فيما يقال ، ثم رسم
مطرانا للبحيرة في ١٨٨٧ ثم اضيفت اليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلا
للكرازة . وكان قريبا لكيرلس يقاسمه شؤنه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر
بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الالى ، وكان
ثاني اثنين نفيا في هذا النزاع في ١٨٩٢ (٣٦) . وفي المرحلة الاخيرة من عهد
كيرلس آلت اليه جل مقاليد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الاديرة

من اليربيين له المرتبطين به ، مثل لوكاس مطران قنا واثناسيوس مطران
بنى سويف والهنا وتوماس مطران المنيا والاشمونين ومرقس اسقف دير
انبا انطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه اكبر المطارنة سنا ومقاما (٣٧) .
وفي السنة الاخيرة من عهد كيرلس اثيران ثمة من يرشحون يوانس نائبا
بطريركيا ، فآثر ذلك موجة من السخط لدى من يعملون يوانس مسئولية
ما يرونه من فساد عم وتبديد الاموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريال
جرجس رئيس انوارا ووزير الداخلية عدلى يكن عن صحة هذا الامر ، ولم
تهذا الخواطر الا بعد ان نفى الوزير ان الحكومة تفكر في شيء كهذا او ان
هيئة دينية طلبت تعيينه (٣٨) .

اما الانبا مكاريوس فلم ينشأ في بيئة شعبية كيوانس ، انما ولد في ١٨٧٢
لعائلة شهيرة بين القبط في الحلة الكبرى . وهو على عكس يوانس ايضا
لم تقتصر دراسته على تعليم الاديرة ، بل حصل التعليم الابتدائي والثانوي
بمدرستى الفرير بالحلوة وطنطا ، ثم التحق بدير انبا بشوى بوادى النطروق
في السادسة عشرة من عمره ، وعين قمصا في ١٨٩٥ وقربه الانبا كيرلس
الخامس فاتخذ له كاتبها لاسراره ، ثم رسم مطرانا لاسيوط في ١٨٩٧ .
ويعرف عنه في حياته اندينية انه من انصار الاصلاح ، اعد تقريرا مطولا في
١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشماسية والقساوسة والاديرة ورهبانها
واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الاوقاف ، وذلك في الفترة التي تمت
فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الأزهر . وفي ١٩٢٠ قدم للبطريرك

رسالة بالمطالب الإصلاحية المالية شاركه في اعدادها الانبا توفيلس أسقف منفوط . ومع نشاط «حركة اللائحة» في ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطابا مفتوحا وجهه الى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الى اختصاصاته . وفي هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الإصلاح القبطي» بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعا في عواصم الاقاليم ، ودعت الى الرجوع الى لائحة ١٨٨٣ والى اقامه نائب بطريركي يسند البطريرك المسن ، والى ان يكون مكاريوس هو هذا النائب في مواجهة يوعانس مرشح الكليروس (٢٩) . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحا لحزب الإصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريبا . على أنه يلحظ ان مكاريوس كان مطران اسبوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطي في ١٩١١ ، فكان هو الداعي رسميا اليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا المؤتمر ورصيفه المؤتمر الاسلامي ، من ذكريات الشقاق الطائفي السيئة ، رغب المسلمون والاقباط معا في تناسيها سيما بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم المطران استثمار هذا الامر ضده . ولكن قل من هذا السلاح ان لم يعرف لمكاريوس في المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية ، وان رئاسته له كانت اقرب الى الرئاسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو بذكر ، وان الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت الى حد ان بعضا من اعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من اظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن ابرز اعضاء الوفد المنادى بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الديني وبرضاء البطريرك ارضاء لجمهوره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطي المسلك فيما صنع (٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الاقباط طاقة من السخط الذي تراكم عشرات السنين ، حتى ليدو للنظرة الخارجية ان انقساما خطيرا كان يهدد كنيستهم (٤١) . شب الخلاف في ايام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر ، ولو لم تات وفاة سعد زغلول في ٢٣ اغسطس ليتكسر من حدته ولتردد الى حجه المناسب في نطاق الخلافات والمشاكل الاخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعا الى هذا الشعور بالحنن المرير لوفاء زعيم ثورتهم ، والى التربص لما عصاه تأتي به الايام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل انه في اول ايام وفاة كيرلس عقد المطارنة والأساقفة اجتماعا اختاروا فيه يوانس للنيابة البطريركية ، ولم يشذ عن قرارهم الا مطرانا اسبوط ومنفوط ، وذبلوا قرارهم بقوائم التزكية طاف بها قوم على الجالسين في سرادق العزاء على كيرلس (٤٢) . صدرت المنشورات باسم «مجمع المطارنة واساقفة الاقباط الارثوذكس» برشح وتزكى «حضرة صاحب النيافة اخينا الحبيب الانبا يوانس» ريشا ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وفد من هؤلاء الى وزير الداخلية يقدمون اليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميا في ١٠ اغسطس بتأييد تعيين يوانس

نائباً (٤٣) . ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على أن اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الأكلروس ، إنما يشاركون فيه «الإراخنة» أي الرؤساء والأيمن من الأقباط . وحتى لو ملك الأكلروس هذا الأمر ، فإنه لا يتكفى لمصدر القرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعا ، إنما يلزم أن ينزل قراره في مناخ عام من القبول ، وأن يكون على درجة ما من الاقتناع حتى لا يستغفر من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لابد ليؤانس أن يظهر المهادنة للاصلاحيين لجذب بعضهم أو ليعثر جمعهم ، فان لم يستطع لسائق خبرتهم به فعله أن يفعل ولو ليتشجع ببعض دعاويهم عن الإصلاح فتهمز الخطوط الفاصلة ، فان لم ينفع ذلك فعليه أيضا أن يفعل ولو ليقدم لمناصريه الفئطا من لغة خصومهم تعينهم في المواجهة ، أو توشى مظهرهم . لذلك أعلن يؤانس في اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، انه يقدر المسؤولية التي تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقرر المطالب الاصلاحية المثارة ، وأنه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملى الجديد ، والقى بتصريحه هذا في جمع من اعيان القبط الموالين له منهم فوزى المطيعي وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من انشط الداعين له بين الدينين (٤٤) . ثم بدا الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم ، أي الطرد من الكنيسة (٤٥) . ولكن يبدو ان الرجل كان اضبط واحفظ لتقاليد كنيسته وادرى بالزائق من ان يجيء في سعلوكه بما يمكن من انفاذ هذا التهديد ، ولم يمكن حرمة على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فاشيع عن مكاريوس ما ظن انه ينتقص من مكانته من حيث ادارته غير الصالحة للمدارس التابعة لأبروشيته ، ومن حيث ان المذهب الاسقفي للكنيسة الانجيلية انتشر بين الأقباط في عهد مطرانيته مما يشتت سلبيته في مواجهة التيارات الخصيمة فضلا عن رياسته المؤتمر القبطي (٤٦) .

ويظهر واضحا ان ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والاميين فيه ، وقد بلغ تأييد اراى العام المستنير له مبلغا بعيدا ، يزكيه موقف هذا الراى العام المخاصم للمالكين زمام الكنيسة ، ويزكيه ما اشتهر عن يؤانس من كراهة للديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للإصلاح ، في وقت كان لفظا الديمقراطية والإصلاح فيه من اعدب النعم ، وكانا كلمتي السر لدخول المدينة الفاضلة . وقد انهالت البيانات والبرقيات من كل فجج تؤيد مكاريوس ، واطردت الاجتماعات العامة تركيه . كان من اظهر الهيئات المؤيدة « مجتمع الإصلاح القبطي » بفروعه في الاقاليم ، وجمعية التوفيق القبطية التي اخفضت فكرة الإصلاح من نهابات القرن الماضي ، وجمعية الحياة القبطية بالاسكندرية وجمعية الاخلاص وغيرهما ، وذلك فضلا عن الاصلاحيين بالمجلس الملى العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملية الفرعية بالاقاليم . وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر في تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بمعقد اجتماع لايمن القبط وترشيح المطران «لكنائه

وطهارته ومبادئه الإصلاحية المتمشية مع روح الشعب ..» ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية براهه مؤيدا من مجتمع الاصلاح القبطي وغيره من الجمعيات . وتصادع الحماس الى حد ان الكنائس نفسها اثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحية مكاريوس وسقوط يؤانس ، وينسحب المصلون بعد ان احسوا نوع دعاية من رجل الدين ليؤانس . عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالقبالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت عن معارضتها ولو كان من وجوه القوم كلويس فانوس ، ولو استلزم الاسكات رفع العصي في الهواء . وسافر فريق من الاصلاحيين الى سعد زغلول في «مسجد وصيف» يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة سعد ، لتنتقل اهتمام الجميع في لحظة واحدة الى موضوع آخر ، واتكسرت الحدة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بثيرة اهدأ نسبيا (٤٧) .

كان حاصل الصراع في مرحلته الاولى ، ان الغالبية من ذوى الامر في الراى العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وافراد ذوى مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الاسماء من المدن والبنادر والمراكز . وان صحيفة «مصر» مثلا التى كانت تحرص على ان تفسح في صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز اليه في جل مقالاتها الافتتاحية وفي مقالات تادرس شناعة المتباعدى صاحبها ، ولا يلاحظ تحفظ لها في تأييد المطران ، الا حذرهما النسبى من تصاعد الخلاف الى ما يهدد الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تفاديا لهذا الخلاف المستقطب ان يرشح للنيابة البطريركية احد العلمانيين مثل يوسف سليمان او مرقس سمكة او جرجس انطون (٤٨) .

اما الاتجاه المؤيد ليؤانس فقد تركز في رجال الاكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة - وخاصة في الاقاليم - ممن للمطارنة نفوذ بينهم . وما يجب ملاحظته هنا ان التأييد الفعال هو التأييد الحاصل في اوساط الصفوة القبطية في مجالات النفوذ الاجتماعى ، لان المشاركة الجماهيرية في اختيار البطريرك لائى من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، انما مما يسمى بجماعة الناخبين . ممن تحددهم لائحة الانتخاب ومنهم يسمون «بالاراخنة» وهم اساسا المهنيين او من هم على درجة ما من الشراء المادى ، وفي هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثرا ليؤانس ، ولا يكاد يظهر ان فئة من هؤلاء انحازت ليؤانس في غالبا الا فئة الاكليروس . اما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس فيمكن ان يذكر منهم على قلتهم ، رافب اسكندر وهو من رجال الوفد المرموقين ، اذ اعلت تأييده ليؤانس بعد ما صرح بأنه يوافق على مطالب الاصلاح وارسل اليه برقية تأييدا له ، وقلبينى فهمى ولويس فانوس ، كما ايده فوزى الطيمى وغيره ممن سبقت الاشارة اليهم ، وكان من اهم مؤيدى يؤانس توفيق

دوس الذى قام بدور هام في هذا الشأن (٤٩) . لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس في وقت إعادة اختصاصات المجلس الملى اليه وارتفاع موجة الاصلاحين ضد يوانس وانصاره ، لذلك ظهر في البداية أن يوانس صاحب الكفة المرجوحة . ولكن من يعرف أن المسيطر على الابنية التنظيمية في آية مؤسسة هو الكاسب فيها ، مادام يتمتع بتأييد رجالها ومادامت تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لايتهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك أن يوانس رغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القدر المعلى . أن يوانس رغم أن قسما كبيرا من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحى على الآخرين وبما لاتزال تقبض عليه من شئون المال والادارة . وقرارات الكنيسة مهما صادقت من معارضة خارجية فهي صاحبة القرار المسكة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضة ضدها منظمة ، فإن هذه المعارضة التى تأتى من خارجها لاتمثل سلطة اصدار القرار ذى الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضة الا جماعات الضفط مهما بلغت قوتها فلا تصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الاكليروس مع يوانس لا ارتباطا به واقتناعا بمسلكه فقط ، ولكن رفضا للاتجاه الآخر الذى يرمى الى تصفية الجانب «الدنيوى» من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتردد رجال الدين في أن يتماسكوا حول كبيرهم . ولم يجد مكاريوس تأييدا له داخل الكنيسة الا من افراد معدودين يمكن افعال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده بآية التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، وكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لاتأتى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التى رشح لرياستها قد استقبلت ضده بحيث صار لا يصلح لها ولا تصلح له ، ولم يكن ثمة خيار الا أن يقتحم انصاره به المؤسسة الدنيوية لا ليعين رئيسا لها فحسب ولكن ليعيد صياغتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه ، وهذا امر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .



نشط رجال الكنيسة في تغيير الاوضاع لصالحهم ولو من حيث انظاهم . وكان المجلس الملى العام التقديم والمجالس الفرعية القديمة لاتزال قائمة لم تجر الانتخابات بعد لتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضمن الرئاسة وثلاث العضوية لرجال الدين فضلا عن يناصرونهم من الاعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر اغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعو مجتبه للاجتماع ، واتعمدت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الاعضاء وفي غيبة الكثير من المعارضين لهم ، وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يوانس للنيابة . صدر اول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة ابروشية يوانس (١١ اغسطس) .

ثم مجلس طنطا (١٨ أغسطس) ثم مجلس مفاغه (٢٦ أغسطس) ثم شبين الكوم (٢٧ أغسطس) فالمنيا (٢٩ أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم (٣٠ أغسطس) فالأشكشورية (أول سبتمبر) فامنا (٢ سبتمبر) فالفيوم والبلينا (٥ سبتمبر) . وقد بدأت الحرية من المجالس الفرعية حيث لا يتركز الانتباه العام ، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره ، أما جمعت أولا ثم أعلنت معا (٥٠) . فلما فطن الاصلحيون للامر هاجموا تلك القرارات ووصوها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون الجديد ، ولأن القرارات صدرت في غيبة الكثير من اعضاء المجالس وكان المطارنة والاساقفة هم من اوعز بها (٥١) . واصدرت جمعية التوفيق في ٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجوب ان تشكل المجالس المليية حسب القانون الجديد أولا والا يترك ترشيح النائب البطريكي للمجالس الحالية (٥٢) . ولكن هذب المعارضة لم توقف رجال الدين ، اما بدوا تنفيذ الخطوة الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس الى العام . وكان المجلس قد انعقد في ٤ اكتوبر وانعقدت جمعياته العمومية في اليوم التالي للبحث في الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الاوقاف القبطية (الالاحة) وللنظر في مسألة تعيين النائب البطريكي ، ثم وجهت الدعوة لعقده في ١٧ اكتوبر للنظر في هذا الامر الأخير وحده وليصدر الامر الملكي بتعيين النائب ، فقوبلت الدعوة باحتجاجات عالية من انصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع في اعناق اعضاء المجلس الى مسؤولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الأقباط ومن مخاطرة بمستقبل الطائفة ، واستحلفهم الا يستأثروا بامر خطير كهذا ، فليس اعضاء المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الاثمانية ، ولا يصح لعدد كهذا ان يتخذ قرارا يتهدد الطائفة كلها سيما وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة (٥٣) . ولما حل يوم الاجتماع ووجه اعضاء بتجمع جماهيري عظيم يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليؤانس ، فاضطر اعضاء الى تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر لدراسة الامر ، واوكلوا الامر الى كامل صدقي وكامل ابراهيم (٥٤) (المستشار الذي شارك في اصدار الحكم المعروف بتبرئة احمد ماهر والنقراشي) لدراسته . وكان العضوان من غير انصار يؤانس .

ادرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تكاد تفلت من ايديهم رغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبه من تأييد جماهيري . فسدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الاساسي فوراً وهو انتخاب البطريكي . نادى بذلك تادرس شنوده المنقبادي ، ووجهت اللجنة العامة لترشيح البطريكي خطاباً مفتوحاً الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار انتخاب البطريكي راساً لأن الطائفة القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها (٥٥) . وكتب جرجس فيلوثاوس

عوض يلزم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعيين نائب بطريركي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا عن ممارسة وظيفته، اما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات راسا. وذهب تادرس المتقبادى وآخرون الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة التنبية الحشية بالاسراع فى نصب البطريرك ليتمكن من رسامة قسوس لها ، وذكروا لرئيس الوزراء ان النزاع بين الاقباط لن ينتهى الا باجراء الانتخابات النهائية . وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف (٥٦) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ، وبدأ الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته .

وفى هذا الوقت عرض الياس عوض على يوانس فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فدعا الى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزى الطيبي ونخلة الطيبي وتوفيق دوس (من الوزراء السابقين) وبشرى حنا وفهمى وبصا وفخرى عبد النور وراغب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله وبسى اندراوس وصليب سامى وسيد اروس بشارة وميخائيل توما ووعبة مينا وفيليب مجدى وتادرس المتقبادى واعضاء المجلس الى العام ، وقرر المجتمعون فى ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الاديرة حول تنفيذ قانون المجلس الى ولائحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزى الطيبي ، وعضواها الاخيران هذان من غلاة المشايخين ليوانس . وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركي ، بشرط ان يكون يوانس هو رئيس كل من لجنتى انتخاب البطريرك والمجلس الى ، وان تكون له ادارة الشؤون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله (٥٧) . وكان هذا الذى توصلت اليه اللجنة يجعل يوانس يمارس كل وظائف النائب البطريركي بغير ان يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدا صالحا لاختيار يوانس . وفى هذا المناخ انعقد المجلس الى العام فى ١٤ نوفمبر ، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يوانس نظام انتخابات البطريرك الجديد فى مدى شهرين ، وان تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الى وثمانية من غير هؤلاء البحث عن الاشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان اهم قرارات المجلس فى اطار النزاع القائم هو ان يعهد الى يوانس القيام بالشؤون البطريركية لمدة ثلاثة اشهر (٥٨) . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الاشارة اليها لقرار المجلس الى الذى توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التقرير الرسمى لتعيين يوانس نائبا بطريركيا . واتار ذلك - ككل خطوة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطمن بطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وفد من انصار

الإصلاح ثروت باشا مطالبين الا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملى ، وإن
رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة ، فأكد لهم أن الحكومة يعمها التعجيل
بانتهاء البطريرك ولا ترى وجها لتعصيد انتخاب نائب منه (٥٩) . على أن
رجال الدين استمروا في طريقهم ، كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من
هدفهم ، واشتد عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملى ، وعدلوا عن مناوئتهم
مع اللجنة الثلاثية - انتنازل عن اسم النائب البطريركى والاحتفاظ بوظائفه
- الى الاحتفاظ به اسما ووظائف ، وكشف يؤانس موقفه الصريح من لائحة
المجلس الملى وأعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون
الجديد وإعادة اختصاصات المجلس الملى الكاملة اليه ، ولم يعبأ بالاحتجاجات
التي ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكندرية يستنكرون
موقفه ، طلب الى البوليس أن يحاصروهم ويفض جمعهم ، ولما بدأ المجلس الملى
يراجع موقفه السابق يضغط من الرأى العام ويضغط من أنصار الإصلاح
من اعضائه ، طلب يؤانس من المطارنة أعضاء المجلس أن يستقيلوا من عضويته
وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع
آخر للمجلس في غيبة تلك اعضائه طبقا للقانون (٥٩) . لقد ظفر يؤانس ورجال
الدين من المجلس بطلبهم فلم يعودوا في حاجة اليه وأصبح انعدامه باستقالة
تلك اعضائه خير من بقاءه واحتمال عدوله عن قراره . وقد قدم المطارنة
اعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم
يجد في ذلك تحريض الاصلاحيين للحكومة ضد يؤانس ومطالبتهم بنفيه كما
حدث في ١٨٩٢ باعتباره رجلا يحارب البرلمان الذى أعاد لائحة ١٨٨٣ ويحارب
الحكومة التي لم تعينه نائبا بطريركيا (٦٠) .

وقد أدى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، الى أن
بعض أنصار الإصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضا على الخروج
عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال الى اجتماع كبير ينعقد
في فندق الكونتنتال في ١٦ ديسمبر (ذات الفندق الذى شاهد اجتماع
البرلمان الوفدى المنحل في ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه في مقره
الرسمى وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور واسقاطها) ،
فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من اعلام القبط ووجههم ، منهم ثمانية من
اعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين
والسابقين وأعداد أخرى من الأطباء والصيدالة والمهنيين ورجال العلم
والجمعيات القبطية الموظفين ، ومن الأقاليم من الاسكندرية وبور سعيد
وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرهم . والتقى الدكتور سوريال خطابا
دعا في نهايته الى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية ، وقدم اسم القمص
يوحنا سلامة مرشحا للمنصب ، ثم التى نسمي جرجس رئيس جمعية الإصلاح
خطابا تاريخيا عن الكنيسة دعا في نهايته الى انتخاب القمص المذكور ، ثم
تكلم ابراهيم لوقا (ويبدو أنه هو من نظم الاجتماع وأعد له) ، فحبل انتخاب

يوحنا وتكلم آخرون . تم طرح على المجتمعين قرارا بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غالبية الحاضرين ، وارسل القرار الى وزير الداخلية في ١٨ ديسمبر مع المطالبة باستصدار الامر الملكي بتعيين المذكور بطريكا . على انه يظهر ان هذا القرار قد اتخذ في عجلة من الامر ، اذ فوجيء كثير ممن حصروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك في هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عدد منهم ان هذا المسلك مما لا يمتثل له الاوضاع العامة ولا اوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة في كليهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريك « اهلى » وبين بطريك سيتم انتخابه بالطريق الرسمى . وطلب البعض تأجيل القرار ومنهم حبيب المصرى ، ولويس فانوس الذى قوطع ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفدا اسيوط وبنى سويف ، وخرج منه بشرى حنا وجورجى خياط غاضبين قائلين ان الندوة وجهت للنظر في « ترشيح » من يصلح للبطريركية ، ولم توجه « لانتخاب » البطريرك راسا . لذلك لم يستمع هذا القرار المتعجل ان يظهر بتأييد كبير من الراى العام القبطى (٦١) .

وفي الوقت الذى كان ينعقد فيه اجتماع الكونتنتال ، كان الملك فؤاد يوقع امرا ملكيا صدر في ١٦ ديسمبر بتعيين « الانبا يؤانس مطران البحيرة والنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائمقام البطريرك للاناط الارثوذكس لمدة ستة اشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا اليعاد ، ويقوم الانبا المشار اليه بادارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية » . وجاء بدياجة القرار تبريرا لصدوره انه تنبى المبادرة لانتخاب خلف لكرلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وأنه من الضروري ليتم انتخاب البطريرك حسب هذا النظام ان يعين من يقوم بادارة شئون البطريركية ، وان اختيار يؤانس قد تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء . وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة اوامر ملكية بعد كل منها مدة النيابة ليؤانس شهرين آخرين ، كان آخر تلك القرارات في ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقى يؤانس نحو عام كامل في هذا المنصب (٦٢) . وقد قوبل الامر الملكي بالاستياء المشوب بالوجوم ، اذ وجد معارضو يؤانس انفسهم وجها لوجه امام الارادة الملكية التى شاركت في ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المسامى بالإسراع في انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يؤانس (٦٣) . ثم يصدر الامر الملكى على تقيض تلك المسامى . وجه الدكتور سويرال سؤالا الى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يؤانس قائمقاما في الوقت الذى يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الى ٢٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائمقام ، وذكر ان مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركى ، فرد عليه الوزير ردا مبتسرا مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائمقام

الجمعية ، فلم يرض سوريال من هذه الإجابة وحول سؤاله الى استجواب .
ولكن الاستجواب اجل مرارا ثم انتهى الى التأجيل لاجل غير مسمى (٦٤) .
وإذا كان تيار الإصلاح قد حاق به الهزيمة في هذه المرحلة الاولى ، فقد لزمه
أن يعتصم بوحدة الكنيسة مع الاعداد للجولة الثانية ، وهى اعداد النظام
الذى يتم ترشيح البطريك وانتخابه وفقاً له ، ثم انتخاب البطريك الجديد .
كان المفروض أن تعد لائحة الترشيح والانتخاب في هذه الظروف -

وكان اعدادها في مناخ « معركة انتخابية » من شأنه أن يجعلها هى نفسها
مجالاً من مجالات الصراع الانتخابي ، فلا تصبح اللائحة حاكمية وضابطة
للحركة الانتخابية ، إنما تصبح محكمة بهذه الحركة . وإن كل اتجاه يؤيد
مرشحاً ما يهيم أن تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد
منافسيه . وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية في وضعها . وإذا
كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة أنها تستمد بعض احكامها من التقاليد
الكنسية القديمة ، فإن الذى يحدث عادة عند استقراء الاعراف القديمة
وقوانين السلف ، أن يختار كل فريق من احداث الماضي ومأثوراته وسوابقه
ما يؤيد موقفه ، أو بالأقل يستنبط من تلك الاحداث الدلالات التى تؤيد
اهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والاعراف
وطرائق السلف ومناهجهم . وكان أول ما اثير في هذا الجدل « القانوني » ،
أن حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على أن يؤكد احقيته في النيابة على اساس
أنه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب (وكيل الكرازة) ، تكشف
الاتجاه الآخر أن هذا اللقب ناقص ، وأصله أن - البطريك هو مطران كنيسة
الاسكندرية فلما انتقل مقره الرئيسى الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت
العادة أن يعين وكيلاً عنه في مطرانية الاسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على
كنيسة واحدة .، فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ،
والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريك .
وقيل أن يؤانس اسقط عبارة « في الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا
المعنى الخاص ولضفى على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها . وطالب
الناقشات في هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائمقاماً (٦٥) .

والنقطة الثانية التى ثار حولها الجدل ، ما قيل من أن تقاليد الكنيسة
القطبية تحظر على المطارنة أن ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطريك الا من
الرهان الخارجين عن سلك الاكلروس ، وقيل لا يحظر اختياره من العنانيين
إذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط أن يكون من المطارنة .
ومن جهة ثانية قيل أن صاحب الحق في الاختيار هو « الشعب » فلا يجب
أن يتدخل رجال الدين . وإن من رأوا عدم جواز تعيين نائب بطريكي مادام
كرسى البطريكية خالياً ، طالبوا يؤانس ومكاربوس معا بالنتحى لاهما
مطرانان (٦٦) . ويحكى حبيب المصرى أن لم يشهد فرد من فكرة قصر
الترشيح للبطريكية على الرهبان دون المطارنة (٦٧) . يبدو أن انصار

يؤانس لم يستطيعوا في البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم رأوا ان المشكلة
تثور في ترشيح البطريرك ، ولا تشور بالمستوى ذاته في تعيين القائمقام
البطريكي ، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائمقام وعدم انتخاب
البطريك مباشرة ، ومن هنا كان عدول انصار الإصلاح عن فكرة تقديم
مكاريوس منافسا ليؤانس في منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك
مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكنسي القديم الذي لم يستطع
هو ولا المطارنة أن يقاوموه في البداية ، ويكمن هنا سبب من أسباب العجالة
التي لازمت الاصلاحيين واملت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما ادركوا
خطورة المساعي المبذولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل أن المجمع الكليريكي المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة
كيرلس الخامس ، ولم يكن في مقدور أعضائه جمعه تبلي أن يعين له من
يراسه ، ويظهر أن تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات
المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة أن يفكروا في تذليل
العقبة القانونية التي تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة
اجتماعات وتداول في عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريل في
رسالة وجهها الى يؤانس في الصحف ، واعتبر فيها اجتماع
المجمع باطلا لأن الشعب لا يشترك فيه ولأنه يعقد بصيغة سرية ، وادعى أن
من أعضاء المجمع من يفتقدون صفة الأسقفية « اذ ثبتت رسامتهم بطريق
الرشوة وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور في المحاكم رسميا .. » وذكر أن
من شأن القرارات التي يتخذها المجمع أن تجر الى سلسلة من الشقاق
والتراشق بالحرومات معا يهدد الكنيسة ، وذكر أن رهبان كل من دير انبا بولا
ودير انبا أنطونيوس أوقفوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم
الا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملي
وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع بإجراء الانتخابات (٦٨) .
كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد
من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذي تم وضعه من
غير أن تشترك فيه مجامع الرهبان ، وما لبثت هذه الحركة أن كسبت تأييدا
واسعا. رأى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان، خاصة بعد أن انضم الى
ذلك الحركة رهبان الدس المحرق أيضا ، وذكر هؤلاء أنه لا يجوز اصدار أى
قانون كنسى الا بعد تولى البطريرك ولا تجوز رئاسة القائمقام (٦٩) .

سار المجمع في طريقه قدما ، يكتفى ردا على الهجوم الحاصل بالقول أنه
هجوم يسىء الى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها (٧٠) .
ويركز همه في وصف القنوات المفضية به الى طلبته . واتخذ خطوته الحاسمة
عندما انعقد برياسة يؤانس في ١٨ يولية ١٩٢٨ ، فاقترح الانبا يوساب مطران
جرجا أن يتخذ قرارا يمكن المطارنة والأساقفة من تولى منصب البطريركية .

فأصدر المجمع قرارا من شقين ، أولهما إثبات ان القوانين الكنسية وتقاليدها الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران او الاسقف الى درجة البطريركية ، وثانيهما انه صدورا عن هذه الإجازة ، فان المجمع يقرر وجوب العمل دائما بعبء ترقية أحد المطارنة او الاساقفة الى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي (٧١) . وبهذا لم ينشأ المجمع ان يزيل من امام يؤانس العقبات ، بل شاء ان يحصر الترشيح في المطارنة والاساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل في تيارين فقط ، يرى أحدهما حصر الترشيح في الرهبان وحدهم فان لم يصلح منهم واحد رشح علماني ، ويرى الآخر حصر الترشيح في الرهبان فان لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد انشأ المجمع بقراره هذا تيارا ثالثا يحصر الترشيح كله في سلك الالكروس (٧٢) . وقد اكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة أخرى تنظيمية (ضمنها المشروع الذي اعدته لللائحة الانتخاب) تجعل المجمع هو المختص وحده بتزشيح البطريرك وان يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . واتار ذلك كله كالعادة موجه من الاعتراضات .

والنقطة الثالثة التي تار حولها الجدل ، ان مشروع لائحة الانتخاب التي اعدتها المجمع ، تضمنت حكما يشترط في المرشح لمنصب البطريركية فيه يشترط ان يكون « راهبا بتولا » أي لم يسبق له الزواج . واذا كان من شأن هذا الشرط ان ينسد به طريق الترشيح امام القمص يوحنا سلامة الذي عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل ان يترهب ، فقد اشرع رجال الاصلاح اقلامهم معارضين هذا الشرط ، وقيل ان قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب المنقبادي يقول انه اذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم في القرون الأربعة الأولى قبل ان ينشأ نظام الزهنة ، واذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق ان وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلوتاوس يقول ان البطريرك الواحد والبستين مينا الثاني في القرن العاشر الميلادي كان متزوجا . واستمرت المساجلة في هذا الشأن امدا طويلا وكثرت الاحاديث والمقالات التي تفند هذا الشرط والتي تشبهه ، وأصدر عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة مثل جمعية الاخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد ثبتت الجمعية الأخيرة موقفا جديدا حاصله ان البطريرك يجب ان يكون كاملا بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة او عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلي ان المطارنة اصروا على موقفهم في مواجهة هذا الجدل ، وقيل انهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقى في الوظائف الكهنوتية كلها (٧٣) .

لقد اعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس ١٩٢٨ (٧٤) : وقد تناثر الاخبار القليلة عن المشروع ولكن به بقي منظوبا لم

يعلم . وكان المعروض أن يعد المجمع مشروعا ، وأن يعد المجلس الملى مشروعا آخر ، وأن يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل إلى صيغة مشتركة ترضى عنها الهيئتان . لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملى شبيهة . ولكن المجلس الذى تم انتخابه فى ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته الى الوزارة فى ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكى الا فى مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من الالاح والاستعجال ، حتى ان الدكتور سوربال قدم فى ١٩ مارس سؤالا بمجلس الشيوخ الى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة ، وأبدى تخوفه ان يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة الى الحكومة وتستجيب له ، قبل ان يتسنى للمجلس الملى الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته فيه لانه « لا يمكن ان يعدل عن ميوله الرجعية التى حاربها (حارب يؤانس الشعب) بها مدة نصف قرن » وان الانبا يؤانس يجرى اجتماعات سرية بزملائه لاصدار قرارات عرفية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بالا تعتمد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذى يتقدم به المجلس الملى . واجل السؤال اسبوعا فاسبوعين ثم رد عليه الوزير واعدا ان يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملى ، ولكنه رفض التعهد بالتزام الحكومة بالمشروع الذى سيعده المجلس «لأنها لاتعرف ماذا سيعده» (٧٥) . واذا كان المجمع قد استحسن فى البداية ارجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملى ، فقد عدل عن الارضاء بعد ان شكل المجلس ، فقدمه الانبا يؤانس والانبا لوكاس فى ١٢ يونيه . وبادر المجلس الملى من جهته فور تشكيله الى اعداد مشروعه الذى فتنه سابا حبشى (٧٦) ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بإيام ، فأسقط «البتولة» من شروط الترشيح ، وأجاز ترشيح علمانى من غير رجال الدين للبطريركية اذا لم تتوافر فى الرهبان الموجودين شروط الصلاحية (٧٦) ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مأخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وخاصة «المجموع الصغوى» ، واقترح ان تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلايستبد المجمع بالأمر وحده .

أحالت الحكومة المشروعين الى قسم قضايا الحكومة الذى يرأسه عبد الحميد بدوى ، فاستنبط القسم منهما مشروعا واحدا ابلغ للجهتين لسماع ملاحظتهما وقد استبعد مشروع الحكومة كل مايتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس ان تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والاجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز فى الانتخابات وطريقة الانتخاب ، اما غير ذلك فترك للتقاليد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الى هذا النظر «لانه أكثر انطباقا مع كرامة القبط» . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لمطالب المجمع وأكثر ميلا نحوها ، اذ قصر حق انتخاب النائب البطريركى على المطارنة والإساقفة ، واذا مكن للجنة الترشيح من

السلطات ما يخشى معه من التحكم ، واذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر إمكانهم كجميع واحد من التأثير الفعال في نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك النواحي الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملى (٧٧) . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التى خلفت وزارة النحاس في ٢٥ يونيه بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية في اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، وأثر ذلك برجحان كفة المجمع في هذا النزاع الطائفي وبميل المجلس الملى الى الملاينة ، وقد سبقت الإشارة الى خشية المجلس الغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلاً . ويبدو أن هذا الوضع قد انعكس في مشروع لائحة الحكومة . وأنه انعكس في موقف المجمع تشدداً وتصلباً . كتب توفيق حين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة وأنه «في تأييد دولته للأقباط في مطالبهم الإصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المذهب الراقى بينهم ، لأن الأقباط الذين جاهدوا عقوداً كثيرة من السنين في سبيل الإصلاح يقدرون الآن ما يعمل لتتويج هذا الصراع» (٧٨) . ولخص حبيب المصرى الموقف كله قائلاً «طرات ظروف خاصة لا محل للكلام منها هنا ، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (الانتخابات) ... وطوى المشروع الاصلى مؤقتاً» (٧٩) .

والحاصل أن الإصلاحيين من أعضاء المجلس الملى ، وجدوا أنفسهم بعد تشكيل المجلس وجها لوجه أمام خصمهم العنيد يتولى رئاستهم بحكم منصبه الدينى ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد أشيع أن يؤانس يفكر في منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وأن سوريال سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس مالبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيلاً له وشكل لجانه الأربعة الخاصة بالمدارس والكنائس والاقواف والاديرة ، وفرر الاجتماع يومياً حتى ينتهى من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريك التى انهارا في ١٢ يونيه (٨٠) . ومالبثت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى ما يقوى نفوذ الملك ، وفي هذا كان اجتماع المجمع المقدس في ١٨ يولييه الذى قرر حتمية اختيار البطريك من المطارنة ، الامر الذى استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطاباً الى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه الى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرح الامران الملكيان اللذان صدرا بتعيين يؤانس قائمقاماً ومد مدته (٨١) . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريكاً بوضع الايدى عليه في شهر اغسطس مما اثار موجة من الاحتجاجات ، ومما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما في هذا المسلك من تحد لسلطانها . وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس (٨٢) .

وفي الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حول الاشراف على الاوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريرك والاقواق ، وتشعبت الدروب بين هــدين الامرين ، رأى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لانها ذات الاولوية والاهمية ، ورأى البعض التركيز على مسألة الاوقاف . وارسل المجلس الملى الى رئيس الوزارة ثانية يخبره ان اختيار يؤانس قائمقاما كان بناء على وعد قطعه على نفسه بالا يعرقل اصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، وان يؤانس الذى سبق ان طلب الى دبرى العـدراء وانبا بشوى (المشـمـولة اوقافهما بنظـارته) الاذعان لهذا القانون ، عاد وتكل من وعده وبدأ يحض رهبان الاديرة على معارضته تسليم الاوقاف للمجلس ، وعين نظارا جـددا لبعض الاوقاف الشافرة مستـلبا سلطة المجلس الملى ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات المطارنة والاساقفة ليضع الحكومة امام الامر الواقع فتعينه بطريركا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يؤانس ، وصحب ذلك صدور بيانات تأييد مطولة للمجلس الملى (٨٢) ، واثار يؤانس من جهته العقوبات في وجه مشروع لائحة الانتخاب الذى اعدته الحكومة في مقابلة له مع عبد الحميد بدوى ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقى هو ورؤساء الاديرة مصرين على عدم تسليم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير في انشاء ادارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يرأسها مدير قبطى مستعينا بمجلس استشارى من اربعة من العلمانيين واربعة من رجال الاكليروس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكى لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برئاسة البطريرك وخمسة من العلمانيين ، وهو المشروع الذى اقترحه نظه المطيعى وزير الزراعة في وزارة محمد محمود (٨٥) . ثم طرح على المجلس الملى اقتراح انشاء لجنة اوقاف الاديرة التى سبقت الاشارة اليها ، وكان توفيق دوس محامى البطريركية يحضر تلك الاجتماعات ، واتقسم المجلس بين من يدعو للملائنة خشية الغاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصرون على 'الخاشنة' ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه ، كان منهم نظة تادرس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشى ويس مجبى وليبيـ سعد (٨٦) .

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضوح ان الامر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه للاستئجال يتعلق برقبة الكنيسة الجشبية رسامة مطارنة لها الامر الذى يحتم الاسراع في نصب البطريرك . واذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يـث احدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع أى طرف من عرقلة مشروع الطرف الاخر ، فقد وجد فيه الآن - وخاصة بعد ضعف المجلس الملى - مبرر قوى للإسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التى يجلس بها يؤانس على كرسي الرئاسة . واعد

توفيق دوس مشروعا سريعا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في اول ديسمبر ١٩٢٨ . وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطريرك وان تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والاساقفة ورؤساء الاديرة (٢٤ شخصا) ، واعضاء المجلس الملى وبوابه (٢٤ شخصا) ، واعيان من الطائفة حددوا باسمائهم منهم وزراء سابقون واعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبه وتوفيق دوس وقليني فهمي ونخلة المطيعي وفوزي المطيعي ومرقس حنا ومرقس سميكة وجورجي وينسا وجورجي خياط ومراد وهبة وصليب سامي ووهيب دوس . وحدد ٧ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات (٨٧) .

وبنشر هذا الامر الملكي يثق الجميع من حتمية انتخاب يؤانس ، لان جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليؤانس وفيهم كثيرون ممن سبق ان اعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . واتار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذي اوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تعشد قوة كبيرة من البوليس امام دار البطريكية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابي ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يؤانس بأغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على ٩ أصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطوني على صوتين وبطرس مطران اخميم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات تمت في جو من التوتر ، وان سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الامر الملكي بتعيين يؤانس بطريركا للاقباط الارثوذكس في ٩ ديسمبر (٨٨) .

جرت الانتخابات للبطريكية بين خمسة مرشحين ، يؤانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الاكليريكية ، والقمص حنا الانطواني رئيس دير انبا انطونيوس ، وبطرس مطران اخميم ، وقيل ان الراهب عبد الملك المنفلوطي وكيل دير انبا انطونيوس كان مرشحا وايده مجمع رهبان كل من ديريه ودير انبا بولا ولكنه توفي في يولييه ١٩٢٨ (٨٩) . ويظهر ان لم يكن لحنا الانطوني ولا لبطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس رغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الاكليريكية ، ورغم كونه من انشط الدعاة والنظمين لانشاء مدارس الاحد ومصدر صحيفة « الكرمة » ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس في هذا الوقت المبكر قد صار قطبا يلفت حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة . ويظهر انه هو ذاته كان زاهدا في الترشيح لا يتجسم له ، وصرح غير مرة انه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو «لا يكلف احد نفسه مؤونة السعي من اجل في هذا السبيل ، واني لسميد بان وقتت نفسي على خدمة المدرسة الاكليريكية ، وقد اثر اسمه في اجتماع الكونتنتنتال وعرض امر عزوفه عن الترشيح . ولكنه بقي مرشحا زسيميا لاصرار «لجنة تركية البطريرك» على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد

محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوناوس ، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الإصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة (٩٠) .

استقطب الترشيع إذاً في يوانس عن الأكليروس ويوحنا سلامة عن الإصلاحيين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفا مشتهرا مثل مكاريوس فرفضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين ، إنما كان محدود الشهرة نسبيا تلفت حوله حلقة من الأنصار النشطين ، وكانت هي من قلعه على أنه ممثل الإصلاح ونجحت في أن تكسب له تأييد التيار الإصلاحى كله . . ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة أن قدرا كبيرا من التأييد الذى ظفر به يوحنا إنما جاء معارضة ليوانس أكثر من مجيئه عن المعرفة الواثقة المتينة بيوحنا . ولد يوحنا - سيف سلامة - بعليانة جرجا لأب قصص يرأس كهنة البندر ، ولاسرة دينية فيها قسيان من أعمامه وقسيس من أخوته . . وفى ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الاكليركية ، وهى السئة نفسها التى اشرف فيها تادرس المنقبادى على المدرسة بتوصية من بطرس غالى ، والتى أنشأ فيها المنقبادى صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التى توفيت بعد عامين ، فالتحق بسلك الرهبنة فى الدبر المحرق . ثم عينه يوانس اسقفا للدبر حيث بقى عشرين سنة الف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيل الطرانية الخرطوم وبقي فيها حتى كان ترشيحه للبطريركية . وقيل ان كيرلس الخامس رفض مرارا تعيينه مقرانا للجزيرة والفيوم لسابقة زواجه التى أفقده شرط البتولة ، وقيل ان له ابنة متزوجة (٩١) . وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك فى صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية (٩٢) . مما سلفت الإشارة اليه .

على أن أهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعمين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقالا بامضاء «قبلى حر صميم» بهاجم يوحنا من زاوية أنه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية الانجليزية (٩٣) . وكتب المنقبادى عن «المشكلة القبطية» . . وتدخل المندوب السامى « فأشار الى مايشاع من ان اللورد لويد المندوب السامى البريطانى يؤيد الإصلاحيين ، وحاول الكاتب ان ينفي هذا الزعم (٩٤) . وحكى ان الكنيسة الاسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسي اسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس أن تتدخل سلطة اجنبية فى ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية (٩٥) . والثابت ان القمص ابراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايخين ليوحنا ، واذا كان سوربال جرجس هو الداعى لؤنمر الكونتنتال ، فالواضح ان كان لوقا المنظم الرئيسى للاجتماع وان غالبية المدعوين كانوا من أنصاره (٩٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الى فى ١٩٣٩ (بعد انتخابات يوانس بأكثر من عشر سنوات) اتكشف علنا قسم من العلاقات المكونة لموقف ابراهيم لوقا . ذلك

ان الكنيسة الاسقفية - شأنها شأن الكنائس الغربية الاخرى - اطردها سعيها منذ عهد كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، الى ضم الكنيسة القبطية لها او النكث بها ، وازدادت سعيها على عهد كرومر ، وصاندت مقاومة البطارقة المتتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الاسقفية اهتماما الى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم في البداية باسيلي بطرس الذى عين في ١٩٠٦ ضابطا بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرسا للدين بالقسم الثانوى منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبى التبشير الاسقفى قريبا باسيلي بطرس اليهما ليساعدهما على الاتصال بالطلبة الاقباط وعلى انشاء جمعية اصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نفضة الطلبة المصريين في ١٩٠٨ . وسافر باسيلي الى لندن في ١٩١٠ وعاد نشيطا فى دعوته رغم تطهير كثير من القبط له ، ثم نقل ونقل جمعيته من مقر جمعية الشبان المسيحيين الى منى مستقل صار مركزا للوعظ والتعليم البروتستانتي . وكانت خطة جاردنر لا ان يجلب الى دعوته أفرادا من القبط يتركون كنيستهم اليه ، ولكن ان ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد انصرمهم في غيرهم . وقيل انه استطاع ان يجلب اليه بعضا من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية في ١٩١٥ ، وانتحق خمسة منهم في العام التالي بالمدرسة الكليركية حيث تخرجوا في ١٩١٨ . وكان على راس هؤلاء ابراهيم لوقا الذى صار فيما بعد راعيا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندى واصف الذى سافر يتعلم طب الانسان في اسبجترا ، وحافظ داود الذى صار مع زميله السابق من اعمدة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعى واضح بين الشباب سواء فى القاهرة او فيما تقيعه من مصايف سنويه بالاسكندرية وممن يتولى الوعظ فيها قساوسه من البروتستانت مثل حبيب سعيد (٩٧) . وقيل ان ابراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس بان الوقت حان لان يتبادل قسوس الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ في كنائس بعضهم البعض (٩٨) . واصدر راقب مفتاح بيانا ذكر فيه ان ابراهيم لوقا كان في تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتيه في خدمة قداس الكنيسة الارثوذكسية مما دعا البطريرك الى ابطال ذلك (٩٩) . وفى مقابلة شخصية ذكر الاستاذ راقب مفتاح ان القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا ملهم وفقا لبرنامج بروتستانتي فصارت ميولهم غير ارثوذكسيه ، وان جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم « الشرق والغرب » ، وكان لوقا ممن تعلموا على جاردنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك واصدر مجلة « اليقظة » التى تهدف الى التقريب بين الكنيستين الاسقفية والتبشيرية والاتقان بتقارب عقيدتهما ، وذكر ان الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الاسقفية ، وان الباعث على ذلك كان باعنا سياسيا تنغيه السياسة البريطانية . وذكر الاستاذ مفتاح في توضيح السياق التاريخي لما جرى في انتخابات يؤانس ، ان منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولا بطارقة محض عابزهاد ليسوا

من رجال العلم ، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وإن كان كيرلس الخامس في سنه الأخيرة لا يكاد يدري من أمر نفسه شيئا يسيطر عليه المحيطون به . لذلك قوى مطلب الإصلاح لدى جماهير الأقباط وزاد التلمز لما واجهه ابطريرك مطليه بالرفض ، يدفعه في الصلابة عناد يوانس . لذلك ظهر « حزب الإصلاح » وفيه أبراهيم لوقا ، وفيه أيضا فوزي الطيمى وعزيز بروسوم وهم من تلاميذ جاردتر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الإصلاح فقدمت الى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الإصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل الى هذه الجماعة عن طريق جاردتر (الذى كان حلقة الوصل بينه وبينهم) بعدمهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده . وظلت الجماعة ان اللورد لايد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خاصة على الملك فؤاد . واستمر المندوب السامى يؤكد نحو العام ان يوحنا هو من سيكون البطريرك (١٠٠) . وفي مقابلة شخصية ايضا ذكر الاستاذ راغب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة في انتخابات البطريركية (١٠٠) .

اما بالنسبة لعلاقات الانبا يوانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحا ان كان الملك يظهره ويشد ازده . ينبىء بذلك سياق الاحداث السابقة عن تعيين يؤانس نائبا ومن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يوانس في النهاية . والحاصل انه لم يكد ينتصف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح علاقة الانبا بالملك ، كتب المتقبادى ان كبار الرؤساء الدينين ليجار « الى الحكام » ملحين عليهم لاختضاع الاقباط لارادة هؤلاء الرؤساء رغم ان الشريعة المسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازى المستعين بالقطع أو الحرم . وكتبت صحيفة مصر ان اشعة تتردد « من ان هناك عزما . لدى المراجع العليا على اصدار مرسوم ملكى بتعيين الانبا يوانس بطريركا .. » وحاولت نعى هذه الشائعة اخراجا « المراجع العليا » فيما يبدو . ولما اتضحت هذه المساندة الملكية اجتمع بعض من أعضاء المجلس الى وغيرهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما اشيع من اتجاه « البغض » الى مباغلة القبط بنصب يوانس بطريركا رغم ارادتهم ، ونشرت بزيقات الاحتجاج على هذا الزعم . ثم عادت صحيفة مصر تحاول اخراج الملك قائلة « لا يمكن للحكومة اكراه الاقباط على قبول من لا يرضونه رئيسا دينيا عليهم » ، « ومن زيادة الافراط في التثليل على العقول يذيعون بلا خجل ان جلالة الملك قد اختار نيافة الانبا يوانس دون سواه بطريركا للاقباط ، وهذه جسارة كبرى واقتراء على جلالة صاحب العرش الذى بهم ذاته الكريمة عدم اغضاب مليون نفس . . » ثم نشرت مقالا آخر « تتردد شائعات مختلفة .. تكاد كلها تتفق في نقطة واحدة هي ان تعيين الانبا يوانس اصبح امرا فى حكم المقرر استنادا على نخلة امور منها تزكية المطارنة له وقبول بعض أعضاء المجلس الى تعيينه ثم الوعود المغطاة له من بعض السلطات

العليا . « واستبعدت أن تكون وعمودا كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية
الاديان وتعقد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنقبادى يقول « ان الاقباط على
بكرة ابيهم يطون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعا
ويعتقدون انهم اسما مقاماً وارفع شأننا من ان يتنادوا الى مسامح
فردية » .. ثم قال فى مقال آخر انه من المحال ان يقضب الملك القبط جميعا
من أجل رجل واحد (١٠١) . ويحكى جرجس فيلوثاوس أنه بينما كان القبط
يعملون على ترشيح كفاء يحقق الاصلاح ، واتجهت الانظار الى يوحنا سلامة
ومال البعض الى أحد رؤساء الاديرة ، وظهر من يطالب اقامة يوانس
بطريركا « ناسبا ذلك الى ايعاز سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الأمر
الملكى ، ونشرت «الاهرام» من صحيفة « المورنج بوست » ان القصص يوحنا
سلامة كان يتمتع باغلبية كبيرة ، فلما عرض الامر على رئيس الوزراء تدخلت
سلطة خفية .. وعلم ان في النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع ابيه
معارضة قبطية فى تعيين الانبا يوانس بطريركا .. « (١٠٢) ، وأشار
حبيب المصرى الى هذا الامر بقوله « .. انهم يستعدون علينا الحكومة احيانا
ويستمعون بها ويطلبون تدخلها اذا وقع بيننا وبينهم خلاف .. » وذكر ان
الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة « لم تشد من
هذا الا في تولية يوانس غفر الله له ، وكان الشلوذ لاسباب وظروف يعرفها
كل الاقباط الذين عاصروا تلك الحركة .. » (١٠٣) . كما أكد الاستاذ راقب
مفتاح ، ان الملك فؤاد كان يعمل الى ان يكون يوانس هو البطريرك .

ومن المعروف ان الملك عندما كان يعمل فى امر كهذا لم يكن يظهر مباشرة
كطرف سافر ، انما يعمل من خلال الوسطاء ، ويدرك اتجاهه « كمراجع
علميا » او سلطة « نافذة القول » او « ايد خفية » حسب التعبيرات التي
اصطلح عليها في ذلك الوقت مشيرة اليه . وان الشواهد تشير الى ان الذين
كانا معروفين بالنشاط فى تأييد يوانس . ويذكر الاستاذ راقب اسكندر
(فى مقابلة شخصية) ان الامير عمر طوسون كان نشيطا فى تأييد يوانس ،
وكانت تربطهما صلة صداقة وثقتها اقامتهما بالإسكندرية . ويؤكد هذه
العلاقة ان الامير لما الف كتابه « وادي النظرون » فى ١٩٣٥ اهداه الى
صديقه الانبا « ان الصداقة التي تولقت عراها بيننا اوتحت الى ان اهلى
كتابي هذا الى غيبتكم . » . ومن جهة اخرى عرف نشاط توفيق دوس
الواسع انتصارا ليوانس . كان توفيق دوس من مؤسسي الاحرار الدستوريين ،
وكان عضوا بلجنة الثلاثين التي وضعت دستور ١٩٢٣ وعرف دفاعه قهبا
عن التمثيل النسبي للاقباط وانضمام يوانس اليه فى موقفه . وكان وزيرا
فى وزارة زيور سنة ١٩٢٥ مع الاحرار الدستوريين ، ولكنه توط فى
الاستقالة معهم مع أزمة على عبد الرازق وطرد رئيس الاحرار من الوزارة ،
فاستقال من الحزب أيضا ، وظهر انه « ارتبط مع غيرنا بعمود » كما يحكى
الدكتور هيكال علي لسان عبد العزيز فهمى وقتها (١٠٤) . وسار بعد ذلك

في النشاط السياسي المستقل عن الأحزاب وعاد وزيرا مع حكومة صديقي
 الكمية في ١٩٣٠ . وكان دوس أيضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية
 بالبطيركية والأديرة إذ كان وكيلًا عن أوقاف الأديرة . وقد عرف أن أسقف
 الدبر المحرق اتفق من أموال الدبر الفين من الجنيهات في حملات انتخاب
 توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦ (١٠٥) . وفي المقابلات الشخصية ذكر
 الأستاذان راجب اسكندر وراغب مفتاح أن دوس كان يستفيد كثيرا من
 وكالته عن هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته
 المزدوجة بالملك وبالبطيركية مما مكنه أن يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر
 اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة ، كما عرف أنه حضر اجتماع المجلس
 الملي عشية صدور الأمر الملكي بتشكيل جماعة النخبين للبطيرك ، وهي
 الاجتماع الذي انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة أوقاف الأديرة مما أدى
 ببعض الأعضاء الى تقديم استقالاتهم (١٠٦) .

أما سبب مؤازرة الملك ليؤانس ، فالملاحظ بشكل عام سعي الملك الدائم
 للسيطرة على المؤسسات الدينية . وإذا كان الوفد خصم الملك قد كسب
 جمهوره الاقباط بدعمه لمبدأ الجامعة الوطنية ، فلم يكن الملك بتزوجه الى
 النطاء السياسي الديني أن يتجه للقبض الا من خلال كنيستهم ، كما يتجه
 للمسلمين من خلال الأزهر . فمن انتطى عندما يلحظ الملك نزاعا بين
 الكنيست كهيئة دينية وبين المجلس الملي كهيئة علمانية منتخبة ان يتحازز
 للهيئة الأولى . وفي مقابلة شخصية مع الاستاذ ابراهيم فرج ، ذكر أن
 حكومات الاقلية كانت دائما تمالي رجال الدين ، كما كان الملك يصدر في
 تعامله مع الكنيست عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه
 المحافظ ، وكانت اللوائح التي تصدر في عهود الاقلية تعمل الى التوسعة
 في سلطات رجال الدين والتضييق مع المجلس الملي . وذكر أن تأييد السراي
 ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بها يكفل ذلك ، كل
 هذا مرجعه الى غريزة الاستبداد في كل والى انضمام البطيريك الى السراي
 وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية (١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهي الى ان الانجليز كانوا
 يؤيدون مرشحا ، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر . ويبدو من هذا للوهلة
 الأولى ان كل هذا الصراع الذي احتدم ، كان وراءه هذان الظهيران . وإذا
 كانت الاحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبعدها قد عرفت في ظروف خاصة
 درجة او درجات من الخلاف بين السراي والاحتلال ، او تحاول السراي ان
 تزيد سهامها في نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال ، او تحاول ان
 تداعب حليفا جديدا ينتظر وفوده ، او يمارس الاحتلال سياسة التوازن
 بين السراي وخصومها أو حلفاءه الآخرين . ان كان ذلك فان الخلاف بينهما
 لا يفترض كامن مسلم ، انما يحتاج في كل حالة الى مزيد من التحقيق
 والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته . والحاصل ان السياستين الملكية

والانجليزية بعد فترة من التباعد النسبي (في نطاق خلفهما المضروب) في نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف ، قد سارتا الى التلاقى بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يسميهم لويد في كتابه « المتطرفون غير المسؤولين » ، وبم تلافي السياستين قبل ان ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة التحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندا الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطريرك في هذه الفترة عينها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مساندة البطريركية من المسائل الجانبية التي يمكن الخلاف بشأنها يغير ان يتأثر او يتهدد السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل فيها الى درجة عالية من الاحتدام ، وان كلا من الظهريين قد ظهر موقفه للبيان بحيث بات من المنطقي ان ينظر كل من السراي والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخاسر في هذه المسألة . لذلك يقوم الفلن ، اما بان رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقبة ، واما انهم لم يستعملوا كل سلطانهم لانفاذ رغبتهن لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، انه وان كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة ، اذ كان الراوى صغير السن ايان فترة ترشيح يوحنا ضد يؤانس (من مواليد ١٩٠٤) ، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذا ثقافة انجليزية وعاش كثيرا في جو الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فطلعت به تلك الصفة وصارت ضده لا له . وان رجال السراي في تأييدهم ليؤانس كان من صالحهم ان يصوروا الامر على اساس ان سبب تأييدهم ليؤانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال ان الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضته اللورد اللتبي عليه من حماية الانجليز للقبط . واستبعد حضرته ان يكون للانجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه » (١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ واغب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة (من مواليد ١٨٩٨) ، وساهم بقسط وافر في المعركة الانتخابية ، وكان اكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من المتحمسين للإصلاح وايد يوحنا سلامة ضد يؤانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يعيل الى يؤانس ، وان من اعضاء المجمع المقدس ذاته من ايد يؤانس بسبب ضغط الحكومة لتحقيق لرغبة الملك فضلا عن المصالح الدانية ، ولم يكن لهذا البعض ان يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة اخرى وعد « حزب الإصلاح » بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكد وعده أكثر من عام ، وكان للمندوب السامي سلطان قوى على الملك فؤاد خاصة . وتوالت الايام حتى صدر الامر الملكي باختيار جماعة الناحيين

(اول ديسمبر) ، فعرف الجميع من اسماء الناخبين ان الفوز بمقعد ليؤانس . فسارع المحيطون ببوحنا يتصلون ساخطين بلويد (عن طريق جاردنر) فطمأنهم لويد واكد وعده ان بوحنا هو من سيختب . ولكن انتخب يؤانس بعد ذلك بأسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح انه ادرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين في هذه المسألة اذ استمر يشجع أنصار بوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز ، وفي الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس ، وان لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج الى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيزين ومجموعة الاصلاح عنها . وذكر ان الاحداث التي تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى . فلم يكد يؤانس يظهر بالمنصب ويهزم جماعة الاصلاح وخاصة جماعة ابراهيم لوقا ، حتى ارسل لويد رسالة من طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا ان ينضم انصاره الى الكنيسة الاسقفية . فلما استلم لوقا الرسالة - وكان غاضبا من الفصل - عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الاستاذ مفتاح ، وطلب لوقا اليهم الانفصال عن الكنيسة الارثوذكسية ، - فاعترض عليه راغب مفتاح قائلا « اذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون عن تيريدون اصلاهم . اذا كنتم مختلفين فلا يجب ان تنفصل » واستجاب جمهور الحاضرين لراغب مفتاح في هذا الموقف ، وعرفت اخبارا اكيدة ان هذه كانت رسالة موجهة من لويد راسا ، وذكر انه قاطع لوقا نحو ستة اشهر ثم حاول لوقا ان يسترضيه فشرط عليه راغب الا يدخل السياسة في الدين ، فوعده لوقا بقطع علاقته بالانجليكان ولكنه لم يف بالوعد ، فعادت القطيعة (١٠٩) .

وان مما يشير الى الاجتماع الذي عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة ، ان صحيفة مصر نشرت في ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس ، بريقة ارسلها راغب مفتاح الى يؤانس قال فيها « ان اعترف بك بطريركا ولن انفصل عن كنيتي واعلمك انت منفصلا عنها بحكم قوانينها » . وخلال انتخابات المجلس التي في ١٩٣٩ ، اصدر راغب مفتاح بيانا حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راغب له ، وقال انه يتحدثى ابراهيم لوقا (وكان لوقا لا يزال حيا) في صحة هذه الحكاية ، وفي ان طلب الانفصال كان بناء على طلب « جهة اجنبية » ، وفي ان راغب حذر لوقا بعدم مزج الدين بالسياسة وفي ان مفاوضات جرت بين لوقا وبين ارسالية اجنبية ، لتعيينه قسيسا بها (١١٠) . وصدر بيان آخر وقتها حكى ان لوقا ذكر في الاجتماع الذي عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس « انه حان الوقت للانفصال من الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة » (١١١) . وما يشير ايضا الى هذا الجانب ، انه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لارسال بعثات دينية قبطية لانجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس فلما توفي هذا البطريرك وانتخب المجلس الى الجديد وعين يؤانس قائمقاما

رغب بعض أعضاء المجلس في ١٩٢٨ في إيفاد تلك البعثة ، فقاومها يوانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاربوس مطران أسيوط وغيرهم . وأصدر المجمع المقدس قرارا في السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع ديني محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتعاليم الأرثوذكسية ، فلا يجوز أن يستأجر به المجلس المالى دون الرجوع الى الهيئة الدينية المختصة ، وبعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وإن أرسال هذه البعثة الدينية من شأنه أن تم أن يحقق رغبة الكنيسة الاسقفية التي تحاول دائما اخضاع الكنيسة القبطية لها ، ثم عدد القرار تواحي الخلاف في العقيدتين (١١٢) .

وإذا كانت سبقت الإشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسة القبطية ، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة ازاء ما يفرقهم أو يشيع عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم . وإذا كان الأقباط كشأن غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الانجليز . كدعوى رغب الاحتلال فيها لتبرير بقائه في مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبي عند وضع دستور ١٩٢٣ .. وإذا كانت الكنيسة قد ظهرت القبط في موقفهم الوطني على عهد كيرلس الخامس . فقله يكون من النطقى أن يفكر واسو السياسة الانجليزية بمعونة البشرين الاسقفيين ، في العمل على شق الكنيسة القبطية الارثوذكسية لاستخراج فريق من الأقباط منها، وإذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة الاسقفية، فسيكون على الأقل « اقلية من اقلية » تؤيد من الاحتلال . وليس أنجح في هذا الأمر من دعم الخلاف بين الأقباط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما ، وليس خيرا من تنصيب يوانس عاملا يظهر به المنشقون أمام جمهور القبط بمظهر الإصلاح والاستنارة . وقد لا يكون لويد حرض الملك فؤاد على تأييد يوانس ، ولكن يكفى في ذلك أن يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليوانس وأن يتركه يفعل ويوحى له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم الممانعة ، وهو أسلوب معروف من أساليب ادارة الصراع ، بتشجيع أحد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة تعمل عملها . وأن في هذه الصورة ما يجيب على التحفظ الذى أبداه المتبادى وقت اشتداد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم أن يختار رجال الإصلاح شخصا لا يستطيع الكليروس تجربته (١١٣) .. والجواب أن الصراع بين يوحنا ويوانس كان مما يرجى من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال ، أن فاز يوحنا فيها ونعمت ، وأن فاز يوانس المحافظ العنيد الشاكس للجماهير والإصلاح فقد أوجد فوزه المناخ اللازم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الإصلاح . لقد كان الانجليز والملك بخير في مصر عندما كان هذا الاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة « الوفدية » الجامعة ، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته الجامعة تراجع الانجليز والملك معا . وظل

الصراع تحت سيطرة أحد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطرف الآخر موزعة وقواه متنازعة . وفى هذا السياق يمكن أن يفسر اجتماع الكونتنتال التى سبقت الإشارة الى عقده فى ١٦ ديسمبر ١٩٢٧ . فالظاهر أن ابراهيم لوقا كان من المنظمين والموجهين الأساسيين له ، والظاهر أن البعض حضره على أساس أنه اجتماع لترشيح البطريك ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه ، والظاهر أن هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع أهلى ينتخب فيه البطريك وإعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريكا صراحة ، كل ذلك كان ينطوى على « ممارسة للانفصال » ، أو ينطوى بالأقل على التمهيد لتلك الممارسة بإنشاء كيان مواز للمؤسسة القائمة يضى عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع .»

★★★

بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد فى هذا النزاع . والحاصل أنه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد فى هذا الشأن . على أن الذى يلحظ أنه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان لدى الإصلاحيين عامة أمل فى أن تؤيدهم حكومة الائتلاف . وأدلى وقتها كامل شحاته سكرتير عام المجلس الملى بحديث قال فيه أنه لا ضرر من بقاء البطيركية خالية لمدة سنتين فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحة ، ثم عبر عن ثقته فى تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملى بقوله أن « أى نائب بطيركى لاقره الحكومة لا يمكنه تادية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة » وأعلم فوق ذلك أن الحكومة تعتبر المجلس الملى الممثل الوحيد للطائفة الذى له حق المخاطبة باسمها « (١١٤) . وحاول رجال الإصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية وذلك لمنع تنصيب يؤانس بطريكا « ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل فى الأمر » فلما جاء محمد محمود رفض مقابلة هؤلاء (١١٥) .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن مؤازره الوفد للمجلس الملى فى استعداده كامل اختصاصاته طبقا للأئحة ١٨٨٣ ، وليلحظ أنه عقب انقضاء الدورة البرلمان لسنة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ أن أهم ما سنه البرلمان من قوانين فى تلك الدورة - فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية - قانون المجلس الملى « الذى وضع للإوقاف الخيرية نظاما متينا يبعد إدارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندي أن هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعية والمعاهد الدينية أهم ما أنتج البرلمان فى دورته (١١٦) . ودلالة هذه الأحاديث أن قادة فى الوفد يمثلون فى مجال النشاط السياسى أمرا بعد انحيائهما لتيار المجلس الملى ، ولا يخفى ما فى إشارة محمود بسيونى عن الشبهات اللائحة لإدارة الإوقاف

القيطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يوانس بغير موارد . لذلك يبدو طبيعيا الا يظهر الوفد يوانس في اختياره بطريكا . ومن المفيد في هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندي الملك من ان سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحيين والمجلس الى وهدد بإلغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملائمة رجال الدين . والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الاخرى ، ان التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يوانس او بالنسبة لادارة الاوقاف قد اشتد ازره وتنابت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونيو ١٩٢٨ واقصى الوفد عن الحكم واوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفاصيل سبق اجمالها . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج ان الموقف العام لحكومات الوفد كان دائما العمل على اتصاف المجلس الى وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الاقلية السياسية (١١٧) .

على انه من جهة اخرى يلحظ ، ان الاقباط من قادة الوفد - رغم اتفاقهم على الهدف العام للاصلاح - كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريكية . فان راعب اسكندر بادر بتأييد يوانس عقب اعلان يوانس وعده بتحقيق الاصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وابرق له يؤيده نائبا بطريكا على خطه الاصلاح (١١٨) . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تات من غيره من الوفدنيين . ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الاقباط ، ابرق (راعب اسكندر) الى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام (١١٩) . ولكن لم يلحظ ان كان لسينوت حنا نشاط ملموس في هذا الامر كله . اما بشرى حنا فقد كان هو وفخرى عبد النور وراعب اسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دما اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذي اسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشترك احد من الوفدنيين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية يؤيد يوانس . ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكوننتنال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيد مؤازرتهما ليوانس ، اذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الاصيل وهو ترشيح البطريك ، ولعلهما قدرا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة ، على انهما قبالا مبدا حضور اجتماع يعلمون انه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحا . وكان الاثنان ايضا من اعضاء المجلس الى القرعى لاسنيوت الذي سألته مكاريوس (١٢٠) . على انه يلحظ ان مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرح في اواخر سبتمبر ١٩٢٧ انه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على ان توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الى العام بتعيين يوانس نائبا بطريكا ، وكان لهذا التصريح اثره المهيج بين مؤيدي مكاريوس وبين المطالبين باجراء الانتخابات فوراً دون تعيين نائب بطريكي ،

وأبرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور واهدار ارادة الشعب (١٢١) . وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذي انطلق في الخصومة العنيفة ضد يوانس . ولم يكن سوريال من قادة الوفد وان كان من أعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . أما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيراً عام للوفد بعد تولي النحاس رياسة الحزب - فلا يكاد يظهر له أى نشاط فى هذا الشأن .

وقد ذكر الاستاذ ابراهيم فرج ان الوفد لم يكن موافقاً على تنصيب يوانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه فى هذا الشأن من جهة ان نظام انتخاب يوانس الذى صدر به الأمر الملكى (أول ديسمبر ١٩٢٨) كان يتمخض عن تعيين له لا انتخابه ، وان ظهر فى هذا الوقت شعار « الكتيبة الديمقراطية » رفضاً لطريقة تعيين يوانس ، وان موقف راغب اسكندر كان موافقاً شخصياً . وكان الوفد يكتفى فى تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر صالحة وقوية ومنبثقة من مبادئه (١٢٢) . كما يذكر الاستاذ راغب . مفتاح انه كان يتمشى مع ابراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماماً على محاولات الانجليز . انما كانوا - شأنهم شأن الغالبية من تيار الإصلاح - ينشدون الإصلاح . ليس الا ، يريدون بطريقا مثقفاً يتحمل مسئولية كرسى الرياسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها . وإن اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحزب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلف حول افضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية . وللجماعة القبطية دون ان يتخذ فيه قرار حلى . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الإصلاح (١٢٣) :

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدى ، ويمكن على اساسه ابداء ملاحظتين عامتين ، اولاهما ان الوفد منك فى هذه المسألة مسلكه المعتاد فى أى أمر دى مساس بالدين . يعتمد على الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة فى ان العناصر الوفدية ستنتج فيه بوحن من منطقها الفكرى والسياسى العام الداعى للإصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين ، ويركز اهتمامه فى الجوانب السياسية او التنظيمية ، أى الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه فى موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما اثيرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرازق فركز موقفه فى قضية حرية الفكر . وهنا فى موضوع البطريكية يركز اهتمامه فى مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر انه كان حذرا من التدخل المباشر ترجيحاً لكفة أحد المتنافسين بقرار جزئى صريح لا ابتعاداً عن مجال الدين فقط ، ولكن التزاماً بعدم الخوض فى الجانب الطائفى

من المسألة . ويسترعى النظر موقف مكرم عبيد الذى ابتعد عن هذا النزاع، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه . كما يسترعى النظر اختلاف الوفديين فى تأييد أحد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب بقى بعيدا عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ أن غالبية الوفديين كانوا يميلون الى اتجاه الإصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية ، ومن أيد يؤانس ايده على مبادئ الإصلاح . ولعل هذا المسلك القضاى من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفا يستعدى به أحد الطرفين ، ويعنى الصراع نفسه من أن يستقطب تعاما بين القوى السياسية . وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المادى ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم .

وثانية الملاحظات ، أن كلا من يؤانس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامعة . أحدهما يرتكز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وجدها ، والثانى يرتكز على فكرة الإصلاح وجدها . وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما فى حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الإقباط . ولعل هذان الطرفان كانا يعكسان ما أدت اليه ثنائية التطور من نتائج ، إذ بقى رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة ، واذ تربى رجال الإصلاح وتياره فى المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم فى مؤسسات المجتمع المدنية ، والأولون لا علم لهم بالإصلاح ، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنسية . ولم يكن تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل الى الصيغة الواحدة الجامعة للأصالة والإصلاح . وكان الوفد فى السياسة وقتها يمشى على تلك الصيغة الجامعة ، فلم يجد فى كلا الشخصيتين المتنازعتين من يعاقله ويواكبه فى المنطق . هذا فضلا عن أن كثيرا من ساسة الوفد الإقباط كانوا مستبشرين فى للنشاط السياسى العام أكثر منهم اهتماما بالمسائل الطائفية ، يعاقلهم فى ذلك كثير من مثقفى الإقباط الذين كانوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفى . ولقد أبدى الأستاذ إبراهيم فرج مثلا (فى اللقاء الشخصى) تشككه فى أن يكون إبراهيم لوقا خارجا عن الكنيسة ، وعزا ما يقال فى هذا الشأن الى أنه كان من طلائع المساواة والتعلمين المثقفين « فكان شيئا عجبا فى وقته » ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظاهر الإصلاح فى ضرورة الانفصال (١٢٤) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة فى الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح أن مستوى التطور فى تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وامسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعا .



كان لتعيين يؤانس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الإقباط . ومن الطبيعى أن اتمام أية معركة بأى وضع من الأوضاع تبدأ به موجة من الجدل

والانحسار . وتنطوى غالبية المعارضة على سحقها منصرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي ايضا ان مخاصمة فرد كمرشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته كرئيس لهذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بهيكلها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس ابنية هذه الهيئة ذاتها، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك ان المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بانصاره فقط ولكن بكل ادوات المؤسسة التي يراسها . لذلك انحصرت موجة المعارضة ليؤانس ، واستمسك انتصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامى . وان ابراهيم لوقا مثلا الذي استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصب يؤانس في ان يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا . من رفاق معركة الانتخابات - يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدعو لذلك . واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسى البطركية ما شاء الله له ان يعيش ، حتى طعن في السن وجاءت وفاته في ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي ان ينحسر النزاع ، كان من الطبيعي ايضا الا يتعلم تماما .، وبقيت اصوات تعلق وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد في الاثارة ضده وتاليب الراى العام على سياسته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركا واعتبر كرسى البطريركية لا يزال شاغرا . وراى ان يؤانس ليس الا بطريركا حكوميا يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكى الصادر بتعيينه ، ولكنه ليس بطريركا دينيا لان نضبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتمادى آخرون فقالوا انه مقطوع عن كنيسه يقطع كل من يشاركه الصلاة او يعترف به ، وان رسامته بطريركا مع سبق نيله رتبة المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يوجب تجريده هو وكل من شارك في رسامته . واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الى وسحب اختصاصاته والتفريط في حقوق القبط ومصالحهم (١٢٦) .

وكان القمص سرجيوس من اعند المخاصمين للبطريرك ، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحذر المنشورات التى تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض انصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة والتحقيقات ، واذا كان سرجيوس استطاع ان يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبل النقد العام لا يشكل جريمة (١٢٧) ، فانه لم يستطع ان يفلت من انتقام البطريرك بحرمته وتجريده من منصبه كقمص .: واتخذ سرجيوس من مجلته «النارة المرقسية» ثم «النارة المصرية» منبرا يزق فوقه كل اسبوع بأعنف الهجوم واقلعه طوال الثلاثينات ، وبلغ به اللدد ان كان يرفض تسميته بلقبه كاتب ان بطريرك ، وان كان يلقبه «جمال ديرتاسا» اشارة الى مهنته فى قربته قبل الرهبة ، وانه كان يعتبره كالامام المكروه الذى تحرم الصلاة وراءه فى الاسلام (١٢٨) .

والحاصل أن يؤانس كسب من حكومة محمد محمود إنشاء لجنة أوقاف الأديرة ، التي عزلت تلك الأوقاف عن الإشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المنارة المرقسية » . فلما عاد الوفد الى الحكم فى ١٩٣٠ ارتفعت أصوات المجلس الملى تطلب إلغاء لجنة أوقاف الأديرة ، وتعمادى البعض فطالب بإلغاء الأمر الملكى الذى تم اختيار البطريك على أساسه (١٢٩) مستندا فيما يظهر الى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصر بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الإقالة فى يونية ١٩٣٠ دون أن تحقق للإصلاحيين مطلباً . وقيل أن النحاس كان « يخشى أن يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين فى وقت يشهر فيه بحاجته الى الهدوء والسكينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستسكة فى رفضها بأن التعطيل امر لا يجيزه الدستور (١٣٠) . ثم جاءت وزارة صدقى وفيها توفيق دوس وزيراً ، فاستشعر انصار الإصلاح اليأس من أن الحكومة ستؤازرهم فى أى مطلب تجاه البطريك ، وكان تعيين دوس وزيراً مما استثار المعارضة القبطية فتمرضت حكومة صدقى للهجوم ، « أن مليوناً من الشعب المصرى ينظر بعين القلق الى قضية الإصلاح أو بالأحرى قضية موته أو حياته » . وإن كان الاقباط صمتوا فى الماضى على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (بقصد انتخابات البطريك) .. الا أنهم لا يصمتون الآن اذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين فى هذا البلد » . وذلك فضلاً عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوى الذى كان راس المشرعين لنظام صدقى (١٣١) . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقى الملكية وسخط الأزهرين على مشيخة الظواهرى بسخط الاقباط على يؤانس . كتب توفيق حنين يتهم البطريك بأنه يؤيد صدقى وأن الحكومة تجمع إلغاء المجالس المالية ، ونبه البطريك الى أن تأييده لصدقى يؤثر على القبط جميعاً لكراهية الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط أن يحاسبوا كبيرهم على هذا (١٣٢) . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمناً حكماً يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين ، هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكف الحكومة المصرية أن حطت يؤانس على الاقباط بطريكاراً بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحى وتقاليده وقوانينه المرعية ، ولم يكفها أن اعتبرت الاقباط جزءاً خارجاً عن الشعب المصرى .. والى مساعدة أعداء الشعب بالقوة المسلحة التى تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس .. (بل) وضعت فى صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لأركانها .. اما وإن الحكومة تمنع فى ايديهم (القبط) فى دينهم فهذا امر يعتبر الصمت فيه جريمة تستحق امامه كل الاعتبارات الأخرى » (١٣٣) . وظل هذا الوضع على حاله

حتى سقط صدقي وخلفه عبد الفتاح يحيى وبدأت بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الانجليز وإعادة دستور ١٩٢٢ ، وأنشغل الرأي العام في عموميه بهذه المسائل . فلما رأس على ماهر الوزارة الانتقالية في يناير ١٩٣٦ التي مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملى (١٣٤) . وارتفعت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم في مايو . وفي يونيو ١٩٣٦ أعدت عريضة تصف للنحاس ما ال اليه الحال من فوضى وضيالالاموال وما ال اليه البطريك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لنفر من بطانته للتصرف باسمه بغير مسئولية ، ولرؤساء الاديرة التصرف في ايرادات الاوقاف - (١٥٠ الف جنيه) بغير رقابة ، وتطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غبطة البطريك في مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية . واصلاح ما افسده عهد شيخوخة البطريك وادارة الاوقاف القبطية » كما تطالب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد ان كان جرد من رتبته (١٣٥) . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة اسقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقليات في مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تتعد عن التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الامر بهذا التحفظ ، وانه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الاوان ان يفرض البرلمان رقابته على ادارة اوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملية (١٣٦) .

وبالنسبة للمجالس الملية ، فقد تم في عهد الانبا يؤانس انتخابان في ١٩٣٠ وفي ١٩٣٦ (فضلا عن المجلس الاول الملى المنتخب ابان انتخابات يؤانس في ٢٧ - ١٩٢٨) . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج انه في اول هذين الانتخابين ، قرر الوفد ان يرشح من اعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه (١٣٧) . وكان من هؤلاء كامل صدقي (كان نقيباً للمحاميين ووكيلاً لمجلس النواب وصار وزيراً بعد ذلك) وابراهيم تكللا (كان مراقباً للتعليم بوزارة المعارف) وابراهيم فرج (صار مديراً لادارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧) ، كما كان في المجلس الدكتور ابراهيم فهمى النياوى ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد ، وكامل ابراهيم وكان وفدى الهوى . وفي الانتخابات الثانية فاز ايضا كل من كامل صدقي وابراهيم تكللا وابراهيم فرج والنياوى وكامل ابراهيم ، واعتذر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالى ومكرم عبيد رغم الحاج . كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك اشاراً للتفرغ للعمل السياسى وجده . وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التى تركيزهم في استعادة المجلس الملى لاختصاصاته على جميع الاوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الانزمية ، ودعم تعليم هذه الديانة . في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلا عن بعض المطالب الأخرى . كمحاربة بسعة الطلاق

ورفع مستوى تعليم المدرسة الاكليريكية وتحسين حال الاديرة . واستشار
الطلب الاول رجال الكنيسة فاصدر مجلس اكليروس القاهرة بيانا في ١٤
فبراير ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة ١٨٨٣ وذكر ان المجلس الذى لم يصنع شيئا
نافعا خلال السنوات العشر الماضية مند صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن اهم ما ظهر في هذه الانتخابات ، العراك الذى شب ضد جماعة
ابراهيم لوقا دفاعا عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية في مواجهة محاولات
التقريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس الى
حبيب جرجس مدير المدرسة الاكليريكية والداعى لمدارس الاحد . وقد هاجمه
ابراهيم لوقا وغياد غياد وغيرهما على اساس ما يسود المدرسة الاكليريكية من
فوضى وتخلف ، ودعا لوقا الى ترشيح بعض انصاره اعضاء بالمجلس ، فانبرى
كثيرون على راسهم راغب مفتاح وبشارة بطورس وجورجى ابراهيم
لمقاومته ، وكتبوا كثيرا عن علاقة لوقا بالبشر جازدنر وسعيه لادخال الطقوس
الاسقفية فى الكنيسة الارثوذكسية ، ودعوتهم الاشتراك في «اتحاد الكنائس»
وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض . وذكروا ان كثيرا ممن انضموا
الى هذه الجمعية انفصلوا عنها في ١٩٣٥ بعد ان عرفوا حقيقة اهدافها ،
وهي الدعوة للروستانية ومحاولة انفاذ هذه الدعوة للريف المصرى سيما في
١٩٣٨ . وان لوقا الف كنائس من التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس فى
٢٦ اقسطس ١٩٣٦ انه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيرا عن
محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة او ربط كنيسته بالروستانت . ودافعوا
عن حبيب جرجس الذى يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض ان تكون
مدرسته اللاهوتية مجالا لتدريس تعاليم غربية عنها (١٣٨) .

وتوفى الانبا يؤانس في ٢١ يونيه ١٩٤٢ عن اربع وثمانين سنة ، تجاوز
بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية . وشاع في نهايات
ايامه اقتياده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله عن اناس
توفوا من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية
على ارادته ، وقيل كثير عن تلاعبه في مقدرات الكنيسة وابراداتها (١٣٩) .
على ان كثيرا من القبط رغم ادراكهم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكسات
العنيدة لرجال الإصلاح وتعطيله اهم اختصاصات المجلس الذى فهم يحفظون
له عناده هذا فى حفاظه على تقاليد كنيسته واستقلالها . ازاء نشاط البعثات
والتبشيرية ومحاولات الضم او التسرب اليها . واذا كان اهم بعض المحيطين
به بتبديد ابرادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد
الشديد ، وكان رجلا ينتمى الى الاجيال المنحدرة من القرون الوسطى ، الدين
عنده عبادة لاعلم ، والفضل في الدين عنده للاكثر ممارسة للعبادات والطقوس
لا للاوغل في العلوم ، والصلابة عنده للاكثر محافظة على تقاليد السلف ،
والرياسة سلطان ابوى ، والجديد بلعة من البدع . والفكرة الديمقراطية
والنيابة عن الجماهير وترشيدهم الادارة وتنظيم الرقابة واتشاء المدارس وادراك

متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التي تعلّمها النظرة المستقبلية ، فلأنها تعلّمها النظرة المستقبلية ، لم يكن له بها أدنى شأن .

★★★

جاءت وفاة يؤانس أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد في الوزارة يساعده الإنجليز ضد الملك ذي الميول الموالية للنازية . وكانت الحرب مشتتة في الصحراء القريبة والموقف العسكري للإنجليز متحرجا . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والإنجليز ضد الملك وضد النازية ، وكان ما بين الإنجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعا ، وحكومة الوفد في عنفوان قوتها إزاء الملك ، والملك في خضوض نفوذه السياسي ، والحكم العرفي قائما تملك حكومة الوفد زمامه . وكان المجلس الملى هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفدى الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبية من رجال الإصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس في وقت تدبيل فيه موازين السياسة العامة الى ترجيح تيار الإصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثير في اختيار البطريك الجديد .

★★★

وعادت الى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريك وانتخابه ، جنبا الى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد الى الظهور النزاع التقليدى ، بين تيار الإصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريك مصلحا اجتماعيا (١٤٠) ، وظهر ايضا الجدل حول صحة اختيار البطريك من بين المطارنة . وقد ظهر في الأفق فورا اسم الانبا يوساب مطران جرجا ، تقدم به رجال الاكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوساب ببلدة النعاميش بجوار البلينا في ١٨٨٠ وترهب بدير الانبا انطونيوس في السابعة عشرة من عمره ورسم قسا في ١٩٠١ ، ثم اوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريس باثينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها في ١٩٠٥ رئيسا لدير ياقا بفلسطين ، ثم عين رئيسا للاديرة القبطية بالقدس في ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا في ١٩٢٠ . وبكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريك الراحل ، وقف معه في انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطاركة من المطارنة ، وسافر مع يؤانس الى الحبشة في ١٩٣٠ ، ثم ارسله يؤانس الى هناك ثانية لتتويج الامبراطور هيلاسلاس في ١٩٣١ فانشأ علاقات وثيقة مع الاباش والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر الى اوروبا (١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقا بأن ينفر منه رجال الإصلاح ، فنظر هؤلاء الى مكاريوس من جديد الذي كان لا يزال مطرانا في اسبوط .

ولكن الذى حدث عند التفكير في اختيار قائمقام بطريركى - حسبما حكى بعد ذلك الدكتور ابراهيم (النياوى - ان خبر وفاة يؤانس ججى عن مكاريوس فلم يأت للقاهرة ، واشيع ان المرض هو الذى اقعده عن الحضور، وتعجل المجلس الى فصدق الشائعة التى اوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس . وصف الدكتور النياوى مصدر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل

بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب أسكندر بيان أصدره ، وظهر أن كان القصود هو القمص إبراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور النياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس (١٤٢) . وعلى أى حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطيركية فى ظروف أوحث بسرعة الترشيح ، ورؤى أن ليس فى الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقى اسم يوساب مرشحا بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ يونية ١٩٤٢ وأصدرا قرارا بأن رأيهم استقر « بالاجماع على انتخاب حضره صاحب النيابة الانبا يوساب مطران كرسى جرجا لهذا الفرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الأمر الملكى .. » وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ هام « والمتفق عليه بينهم جميعا ان ليس فى هذا الانتخاب معنى الترشيح او التمهيد للكرسى البطيركى » . وصدر الأمر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما « حتى انتخاب البطيريك » (١٤٣) . ثم فوجيء الجميع بأن مكاريوس هو من اقام جناز الأديعين على يؤانس ، وعرف لحظتها انه لم يقعه المرض ، فقفز اسمه كمرشح فى انتخابات البطيركية .

لم تجر الانتخابات سريعا ، فلم تكن لائحة الانتخاب أعدت ، كما رأت الحكومة فى ظروف حرب الصحراء القريبة ما لا يسمح بالتعجيل بها (١٤٤) . وفى ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صلت اللائحة ، أعدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برئاسة حبيب المصرى وكيل المجلس (١٤٥) ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الاصلاح . اوجبت فى حالة خلو المنصب اختيار اسقف او مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معا (١٠) ، ثم شرطت فى المرشح البطيركية ان يكون راهبا متبتلا مصريا ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسة من شروط (٢٠) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تركيه ستة من المطارنة او الاساقفة او رؤساء الأديرة او حصوله على تركية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى (٤٣٠) ، والفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة للعديد لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشرعة فى المدن والبنادر ، بينما يشمل الناخبين من المدنيين أعضاء المجلس الملى العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفى الحكومة اللدريجات ممن يزيد مرتب كل منهم على ٤٠٠ جنيه سنويا والمهنيين من ذوى الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين ، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا ، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومنحريها ممن مارس العمل عشر سنوات

منتظمة . وفور صدور اللائحة اعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان في ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا (١٤٦) ، ولكن تراخى الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة ، اربعة من المطارنة واثنين من الرهبان . واهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب ، واهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير اليراموس . وظهر في عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهين كما حدث في ١٩٢٧ . وسبب ذلك ان انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطرانا ، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين في ترشيح المطارنة ، وادى هذا الى ان انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بعصر الترشيح على غير المطارنة . ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابعة ، ان ابراهيم لوقا - وجماعيته انحازوا الى مرشح الاليروس يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية اعضاء المجلس الملى وعلى راسهم الدكتور المنيأوى وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد اسماء المرشحين ، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس . لوحظ ان ايده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرق وحسنى جورجى وغيرهم ، كما ايده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدا اختيار البطريرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تأييدا لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تطلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذى يقال فيه « اليوم اطلق عبيدك بسلام لان عينى قد رأتا خلاصك » ثم صدر بيان من « اقلية اعضاء المجلس الملى العام » ايد مكاريوس به نحو ١٩ عضوا ونابا منهم المنيأوى وراغب اسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك ورياش مكرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما ايده اجتماع للمحامين الاقباط نظمه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر واقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين ، والمجالس المالية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية واسيوط وجمعيات قبطية كثيرة اهمها جمعية التوفيق القبطية وجميعه سر- التوفيق (١٤٧) فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس افرادا وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

اما معارضو مكاريوس فتركزوا في اتجاهين ، اولهما القسم الاكبر من رجال الاليروس ممن كانوا ملتفين حول يوانس وايدوا الان يوساب . وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية ايام يوانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائما ليجمع التأييد لتثبيته نهائيا ببطريرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسراى او حكومات الاقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامى ومراد وهبة وسابا

حشى ومرقس سمكة والباس عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الأحياش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية فى رايهم . وانضم الى هؤلاء ابراهيم لوقا الذى هاجمه مرجيوس قائلا انهما كانا ممن يؤيدان مكاريوس فى ١٩٢٧ ، وان لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وانه تحول الآن لتأييد يوساب وذكر ان ثمة « محاولات تدبير فى الخفاء ضد الكنييسة » (١٤٨) . وثانى الاتجاهين نزعمه حبيب المصرى الذى اتخذ موقف الدفاع المخض عن التقليد الكنسى الراض لتولى المطارنة رئاسة الكنييسة ، ورشح القمص فرنسيس اليراموس الذى كان محاميا قبل الرجشة باسم فهم شتودة ، وايده فى ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كاثناسيوس مطران بى سويف وساويرس مطران المنيا . وقد هاجموا اعضاء المجلس الى الذين اتحازوا انحيازاً ظاهراً لمكاريوس معاً يخرجهم عن الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات (١٤٩) . وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا تافيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم فلم يستجيب له كثير منهم . وايده مجمع رهبان دير انبا نطونيوس وبعض العلمانيين (١٥٠) . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه فى ١٩٢٧ ، وجدوا ان فوات ثمانية عشر عاما مما جعل الرجل اطعن فى السن من ان يقدر على اعباء منصبه . كتب نسيم جرجس الى راقب اسكندر يقول « ان انصار الانبا مكاريوس هم اول من يشعر بعدم الرضا اذا نجح انتخابه ، كما شعر انصار قداسة الانبا يوانس بخيبة الأمل بعد انتصاره فى المرة الماضية » وقال انه يجب ان تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه . ولكن هذا الصوت تلاشى فى ضجيج الحماس لمكاريوس فلم ينصت له احد ، وقد راوا ان يوساب الذى يبلغ ٦٤ سنة ليس اصغر كثيراً من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن فى الحساب (١٥١) ، وانتهت الانتخابات فى ٤ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتاً) ضد يوساب (٧٣٦ صوتاً) وفرنسيس (١٧٨ صوتاً) ونوفيلس (١٦٠ صوتاً) وإبرام (٦ أصوات) وإثناسيوس (٥ أصوات) . وما ان صدر بتعيينه الأمر الملكى فى ٨ فبراير حتى جاء من اسبوط الى القاهرة فى ١٠ فبراير تستقبله الآلاف فى محطة مصر بحماس عظيم . وترك حبيب المصرى وكالة المجلس الى فتولها المنياوى (١٥٢) .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهورا . لقد كان مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعا لم يحد قط عن مبدئه الذى نادى به فى صدر القرن العشرين ، وهو ان وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال .. وجلس مكاريوس هذا على كرسي الرئاسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤبدا بالمجلس الى اكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنييسة ، ومحاطا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرئاسته

كتتويج كفاح نصف قرن من أجل الإصلاح ، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية ونهتا . لذلك لم يبطن مكاريوس على كرسبه أياما حتى شرع في اقرار مطالب الإصلاحيين ، فاجتمع بالنيابوى ثلاثة أيام متصلة اصدر بعدها فى ٢٢ فبراير قرارا بتنظيم ادارة اوقاف الاديرة معترفا بحق المجلس الملى فى ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق عليها البطريك (الفت وقتها برياسة النياوى من راغب اسكندر وجندى عبد الملك واسكندر نصحي و ابراهيم تكللا) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم اوضاع الرهبان والاتفاق من ايرادات هذه الاوقاف لسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الإصلاحية ، وقرر ان يكون تعيين نظار الاوقاف وأقالمتهم باقتراح من هذه اللجنة بتمتده البطريك . وعرض هذا القرار على المجلس الملى فى اليوم التالى فأقره شاكرًا ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخى للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين ، واحاطت الوفود بمقر البطريكية تهنى وتؤيد ، وأزدحمت الصحف ببرقيات التهئة (١٥٣) .

ولكن اعضاء المجمع المقدس ، لم يشنهم عن عزيمهم ولا قل من صلابتهم فى المقاومة ، وجود رئيس يناوئ سلطانهم ويجمع حوله تأييد اكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الفغرية واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريك وبغير حضوره ، واتخذ قرارا بالمعارضة فى اختصاص المجلس الملى بادارة اوقاف الاديره ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملى بمذكرة مضادة فى مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين الى وزير العدل صبرى ابو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء فى ١٤ مايو ، فأنتهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملى حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعلية بغير منازعه ، وان القرار الوزارى الصادر فى أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلا فيما ادخله من تعديل على هذ القانون ، وان قرار البطريك الصادر فى ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفا قانونيا صحيحا ، وأصدر مجلس الوزراء قرارا ببطلان قرار ١٩٢٨ (١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمى المؤيد للإصلاحيين . وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده ، واقتقد بقرار مجلس الوزراء الأخير السند التشرعى لسلطة الكنيسة على اوقاف الاديرة . ولكن ذلك لم يفت فى عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاكليروس لا سبيل الى تنفيذ أمر بالعرف معهم ولا الى اقضاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على رأسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها ذو السلطان الفردى المنفرد . وكانوا والقيين ككل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد ان الغلبة فى هذا الجهاز ستكون لهم فى النهاية ، ما بقى الجهاز قائما لم يصف ، وهو فى هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين . وإذا

امكن اقصاء فرد او افراد منها من ذوى السلطة الشرعية ، فانه يستحيل ان يمارس سلطانه الا بقدر والا فقد السلطان الشرعى سلطانه ، وأصاب السهم راميهِ . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى . فمالل اوقاف محبوسة على مصارف الأديرة ، والوقف نظام شرعى للأموال وهو فى حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها يرصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم . ولا يجدى عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث فى تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لاساس شرعى من سلطة الدولة . وهو امر ان ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه الا العمل الثورى ، وان ثار فى نطاق الكنيسة فلا يجدى معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية باى من معانيها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة ، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلكت كهذا سيما فى امر له ساس بالدين .

تمخضت مقاومة قرار كاربوس فى الوجود التنظيمى للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفى السيطرة المادية على الاموال . بقي السلطان حيث هو داخل القلعة وبقي المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المقلقة . ويلاحظ ذلك واضحا فى سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدرى والمقالات انهار فى الصحف والبرقيات تترى ، والصياح يعلو ويصخب بطلب بالاصلاح ، لايزال رغم الرئاسة والشرعية والجماهير « يطلب » بالاصلاح . والمطارنة والاساقفة فى قلعهم الشامخة نشطون « منفذين » لا مطالبين ، ويعقدون اجتماعاتهم بغير رئاسة البطريرك . الاصلاحيون يقولون فى مواجهة المطارنة « نحن الشعب » (١٥٥) ، والمطارنة يقولون فى مواجهة البطريرك « نحن السلطة » . وانقلبت المواقف ، صار الاصلاحيون الديمقراطيةون « . يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويحبسون سلطانه على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنة المحافظون « يمارسون » ديمقراطية التنظيم الكنسى ، قائلين ان البطريرك ليس الا مطرانا ، هو كبه هم ليس الا . والمجلس الذى يطالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رئاسة البطريرك ودعوته « المجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس » شرعية القرار الجماعى » (١٥٦) .

يحكى « الخريدة النفيسة . . » ان الانقسام وقع واشتد بين الطرفين ، وطلب الاباء المطارنة عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزوما لذلك ، « واصبحت والحالة هذه قيادته بطريركية الاقباط فى ايدى المجلس الى . . » . فلما رأى المطارنة ورؤساء الاديرة ان مساعيهم لدى البطريرك اصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برئاسة الانبا بطرس مطران سوهاج واخيم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الى لسلطة الكنيسة والمجمع ، وفشلت مساعى التوفيق بين القشتين (١٥٧) ، على ان المشكلة الجديدة لم تكن فى خلاف المجمع

مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم . ولكن تركزت المشكلة في ان ابطريرك الذي يرأس الهيئة الدينية ، جنحت منه هيئته بعيدا ووجد نفسه على رأس هيئه لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه ، ووجد مؤيديه في الخارج تغلق الابواب بينه وبينهم ، فصار وحيدا لا تؤنس وحشته اصدااء انتايد تسمعها اذناه ولا تلمسها يدها . حاول مكاريوس بنواياه الحسنه ان يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيدا ، واشتد المجلس الى في موقفه وعلى رأسه النياوى بما عرف عنه من حدة وعصبية ، واشتد الجميعون في اقامة العقبات (١٥٨) . ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن الصبء الثقيل ، فاعتكف أولا في حلوان ثم هجر مقر البطريركية الى دير الانبا بولا في الصحراء الشرقيه فى ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركا وراءه الامر كله بالمحافظين والاصلاحيين . وحاول بعض المطارنة اقناعه بالعودة فلم يقتنع ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج (وكان عضوا بالمجلس الى وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء ، وفى ذات الوقت كان مكاريوس ابن خالة والدته) ان ذهب اليه فى الدير يحاول ارجاعه فوعد البطريرك ولكنه لم يعد . ثم اقبلت وژآزة الوفد فى ٨ أكتوبر ، واسترد الملك ماكانت انتقصته الوزارة المقالة من سلطانه ، وجاء بالسعديين والاحرار فى الوزارة تحت رئاسة احمد ماهر ، وغاد الموقف السياسى الى ما تثقل به كفه المحافظين . ورجا احمد ماهر البطريرك ان يعود الى مقره ، وعزز المجلس الى الرجاء ، فعاد مكاريوس لتقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مكاريوس عاد هذه المره الى كرسىه بلا اصلاح ، كما عاد الشيخ المراهى الى مشيخة الازهر فى ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاريوس هذه المرة فى الوضع الطبيعى للبطريرك بين مطارنته واساقفته . وساءت العلاقات بينه وبين المجلس الى ، فعقد المجمع المقدس فى ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قرار ٢٢ فبراير ، وليؤلف لجنة جديدة للاشراف على الاوقاف القبطيه والاديره ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنة الذى اصدره سلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الى بسلطات البطريرك . واشتد الخلاف فطلب الى البتوك الا تصرف اموال الكنيسة ولا اموال المجلس الى الا بتوقيعه شخصيا (١٥٩) . «وما كبت هذا المصلح ان انضم الى رهنه وقام الخلاف من جديد . ومازلت اعتقد ان شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجال المجمع المقدس فغشب النزاع من جديد . ان ادارة المال هى سبب البلاء » (١٦٠) . واذا نكر مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فان مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها ايضا ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بأحد عشر شهرا فى ٣١ أغسطس ١٩٤٥ ، فى الشهر الذى توفى فيه الشيخ الزاقي .



يكاد يصح القول مجازا ان مكاريوس اسلم الكنيسة الى يوساب . وكما انتصر الاصلاحيون بمكاريوس فى انتخاباته هزموا به فى انتخابات سلفه .

جرت عملية الانتخابات التالية في عهد حكومة النقراشي، كان اثناسيوس مطران
بنى، سوف هو القائم مقام ، وكان قطبا العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران
جرجا والقمص داود القنارى ، واصدر يوساب الى الدكتور النياوى وكيل
المجلس الى تمهيدا مكتوبا بتسليم اوقاف الاديرة الى المجلس الى ضبط
لقانون ١٩٢٧ ، كما تمهد لابراهيم لوقا ان يستغنى عن خدمات خادم له عرف
بالفساد هو ملك جرجس (١٦١) ، الذى لازمه نحو خمس وعشرين سنة .
وانتخب الانبا يوساب الثانى وصدر الامر الملكى بتعيينه فى ١٤ مايو ١٩٤٦
فى عهد وزارة اسماعيل صدقى الثانية . وجرى النزاع على حاله بين البطريرك
والمجلس الى الذى تولى وكالته دهر: الدكتور النياوى . وتداول وكاله
البطريركية سيداروس غالى والقمص وابراهيم لوقا ، ولكن لا احد من هؤلاء
او غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها
احيانا حبيب المصرى فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك ، (١٦٢)
ودهبت التوصيات مع مآذهب من قبل ..

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء . قد يرتد فى المواجهات الحاسمة ،
ولكن هذه المواجهات عينها ترك آثارها فى المدى الطويل كتغلل عوامل النحات
فى الطبيعة ، تمهد وتصل وتغلغل . حتى محاولة مكاريوس التى فشلت
لم تذهب دون اثر ، ويبقى لها فى التاريخ الممتد رغم كل شيء فضل من سبق
وريادة ، انها محاولة للاصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة
كما هى فى الظاهر ، ولكن اجيالاً ولدت ، واجيال اتت ، وبدات التيارات
تتضارب ، بقى القدامى على حالهم ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال
التطور الاجتماعى الذى عرفته مصر فى التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال
الصراع المتطاوّل الذى داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابى
للبطريركية ثلاث مرات فى عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها فى تسعنى
هذه المدة من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية فى تاريخ كل من
المؤسسة والجمهير ، لا كما اوجت حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من
اصلاّب رجال « العهد القديم » ، بعمر يحسب بالثلاثة ارقام . وكانت
انتخابات المجلس الى دوريه كل خمس سنوات ، والحركة الانتخابية اثرها
البعيد فى وعى الجماهير وثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة
الشعبية الواسعة ، بكتاباتهما واجتماعاتهما وصحافتها . وشعب جبل مدارس
الاحد الذى مزج بين الحياة الكنسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر
الفجوة بين الجالين . لذلك شاهد عهد يوساب غلوا فى المحافظة والرجعية
من جهته وغلوا فى الفساد من بعض المحيطين به . ولكنه شاهد الجديد من
مطارنة يطالبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك اعنف ماواجه
به رئيس للكنيسة فى العصر الحديث . واذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى
المأساة لهذا المصلح الورع ، لانه وجد فى غير محله وسبق مؤسسته ؟ فان
نهاية يوساب اشد مأساة لهذا المحافظ القح ، لانه وجد فى غير عصره وتخلّف

عن زمانه . وإذا كان مكاربوس يمثل فشل الإصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوسف ظهر الإصلاح فى داخل المؤسسة فى وضعه الطبيعى الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الأدنى . وقد أدرك رجال المؤسسة الدينية أنفسهم ، أن السلطان الفردى للرئاسة لا يحى رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يهددهم .

جاء الانبا يوسف من حرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك - حسبما يحكى الانبا توماس مطران القريية وسكرتير المجمع المقدس - ان تملك كل شيء وصار بطريركا غير متوج وفرض الاتاوات على الكنائس والاديرة وتدخل فى تعيين الاساقفة والمطارنة ، وبلغت ثروته بعد اربعة اعوام نحو ربع مليون جنيه (١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتدمرين منه . ويكنى القول عما بلغته الاوضاع ايام يوسف ، ان النيابة العامة حققت فى ١٩٥٠ فى حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبى المجلس الملى فى ١٠ فبراير واعتدوا على اعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور النياوى الى الاستقالة من وكالة المجلس الملى فى ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع مع البطريرك سياسة اللابينة قائلا انها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد ايضا ، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك فى ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق اولا ثم عاد ورفض ممتعا عن توقيع محضر الجلسة ، مظهرا بذلك ان الإصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس ، وان الابروشيات كانت تقسم وتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين فى عهده ١٧ مطرانا واسقفا رغم ان عدد الابروشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم اداء ٣٠٠٠ جنيه (١٦٤) .

جار المجمع بالشكوى من هذا الذى يحدث ، ويكنى دلالة على حيدة المقاومة ، ان البطريرك تعرض فى ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب واخفوه فى دير البنات ، ثم اكتشف الامر واعيد الى البطريركية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك باكثر من عام تسلل شاب الى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيسا بمعاونته (١٦٥) .. وقد قام المطارنة انفسهم بطالبون بتشكيل لجنة تعاون البطريرك فى مهامه ، واجتمعوا فى ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برئاسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع ، واصدروا - بنهر رياسته - قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للاشراف على الكنيسة ، والتنازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكانة البطريرك السامية ، واهاد حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وابلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بدل جندى عبد الملك

وزير التموين وقتها مجهودا للتقريب بين الجانبين ، و اراد البطريرك ان يتغادى الأثرة فوافق على العفو عن خاطفيه ، وأصدر قرارا بتعيين احد أنصاره الانبا لوكاس مطران منفوط معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الاديرة ، ولكن المطارنة اعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم ، واصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الكليروس والرهبنة وتنظيم ريع الاوقاف (١٦٦) . وهكذا اصبحت مسألة الاوقاف من بين مطالب الكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوكاس وانه لا توجد قوة في العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض وأصر على وجوب عودة المطارنة الى ابروشياتهم ، وامر بفتح ابواب البطيريكية من دونهم واستعان بقوة من البوليس على منعهم . واصر المطارنة على عقد المجمع واعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبدل جندي عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين ، وعقد اجتماعا مع بعض اعضاء المجلس الملى العام الحاليين والسابقين (منهم النياوى ونجيب اسكندر ومريت غالى وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح وراغب اسكندر وحلى بطرس وعزيز مشرقى) ، فشككوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك والمطارنة على اساس اختيار مطرانين آخرين مع الانبا لوكاس لمعاونة البطريرك ، وهما اثناسيوس مطران بنى سويف وكيرس مطران قنا (١٦٧) . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة ، وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس «كليروس القاهرة» كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الارشادات .

في هذه المرحلة كانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ واطيح بالنظام الملكى كله والذى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى اثره فيما بعد . على انه يمكن بشكل سريع القول هنا ان تلك الاجراءات التى اتخذتها الثورة فى السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم . وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكى واسقطت القوة التقليدية المصادية للنظام الملكى وهى الديمقراطية الليبرالية . والمهم فى نطاق اوضاع الكنيسة ، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال اثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسى العام وقتها . والكنيسة تمثل الطرف « الاوتقراطى » المحافظ فى هذا الصراع ، والمجلس الملى يمثل الطرف « الديمقراطى » الاصلاحى ، ثم انتقلت الازواضع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يولية ، التى تبنت نمطا من الاصلاح يتم بغير الاسلوب الديمقراطى ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية . واذا كان الوضع الطائفى مما تراخت معه اسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسى العام على اوضاع الكنيسة ، فقد كان

لا بد أن ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدرج ، وخاصة من خلال ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ بولية في وسائل الدولة إزاء الكنيسة ، وهو يتحصل في نزعة مساندة لمطالب الإصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة أيضا ألغيت أحكام الشريعة والاختصاص القضائي للمجالس الية توحيداً للقضاء وهذا في ١٩٥٥ . وبهذا فقد المجلس إلى القبطي وظيفته القضائية ولم يبق له إلا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للإشراف على كلا الجانبين المالي والإداري من شؤون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس إلى القائم بوكالة كامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريك اختلافاً عنيفاً . وحدد لإجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يونية ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس إلى ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الإصلاحيين البارزين ، وانتخب المجلس المين وكيلاً له اسكندر حنا دميان (كان وكيلاً لمحكمة الاستئناف) وسكرتيراً عاماً راقب اسكندر (١٦٨) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستمرخ فيه : رأى انعام القبطي بالتدخل ، وتشر أصابع الاتهام لوكيل بطريركية الجديد بما ائرى ، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريك ، ووجوب انقاذ المجلس إلى أموال الاقباط . والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث أن عزل البطريك اسقف يوش الانبا غبريال عن نظارة أوقاف دير الانبا أنطونيوس ، وعين بدله في النظارة الانبا أنيس مطران الخرطوم ، وقيل أن سبب المشكلة أن الاسقف المعزول أعلن استعاده لتسلم أموال الدير للمجلس إلى ، وأن ملك جرجس طامع في إيراد هذه الأوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب والاضجيج ، وهاجم الاسقف غبريال البطريك ، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرّب من مواجهة المجمع المقدس . وبلغ الأمر جميعه إلى درجة من التدمير دفعت جندي عبد الملك وزير التعمين إلى أن يخرج عما توجه عليه وظيفته كوزير . وعن دوره كوسيط بين الطرفين ، إلى مهاجمة الفساد والمفسدين (١٦٩) ، فمقد المجلس إلى اجتماعاً في ١٨ أغسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبريال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى أمامه كثرين ماريووا العمل مع البطريك للدلاء بمعلوماتهم ، كان منهم القمص جرجس إبراهيم وحنانا سكرتير صحفى البطريك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فائزات صخبا بالفا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريك ثلاثة اجتماعات محاولاً اقناعه بالعدول عن مسلكه ، فلما اثار الاعضاء في الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس ، غضب البطريك ونفر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس إليه دعوة المجمع المقدس فرفض ، فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريك من منصبه (١٧٠) .

وفي ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجمع الى اجتماع له بعد ثلاثة ايام . فأصدر البطريك بيانا عارض فيه الاجتماع ، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الى بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه في ٢٩ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاربيوس . ولكن المطارنة عقدوا معهم في ٥ سبتمبر ، وأصدروا قرارا باعفاء الأنبا يوساب الثاني من منصبه ، وابعاده عن مقر الكرازة الرسية في القاهرة والاسكندرية : وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريك ، وذكر المجمع في قراره ان اسباب الاعفاء تتعلق بتبديد اموال الاديرة والكنائس واتخاذ البطريك الاشرار مستشارين . والتحكم في المطارنة والاساقفة وانشائه مجلس الكليروس القاهرة ليعارض المجمع ، وتهاون البطريك في دعوة روما وموسكو للاقباط لاعتناق الكتلكة والشوبوعية ، وحرمان كثير من المطارنة بغير وجه حق . وقد وافق المجلس الى على قرار المجمع قور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئتين الى وزير الداخلية لابلاغه بالامر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراخت استجابة الحكومة اسبوعا استنحتها المجمع وذكرها بان قراره نهائي واجب النفاذ ، واجتمع فانية في ١٦ سبتمبر وقرر - حثا للحكومة واظهارا للامر الواقع - تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلاة والصوم الجماعي ليعلم الشعب « انه ليس لأية سلطة الحق في ان تفرض على الكنيسة والشعب رئيسا قضى المجمع بتنحيته قورا واعفائه من مركزه » وليعلم الجميع ان يوساب صار لا وجود له كبطريك ، ويعتبر اى قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنيسة صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الأنبا يوساب عن سزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجمع والمجلس ان يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوساب مقر البطريكية في ٢٤ سبتمبر قاصدا الدير المحرق ، حيث رأى ان يقضى هناك ما تبقى له من حياة (١٧١) . وتالف مجلس بطريكي من ثلاثة مطارنة حل محله .

لم ينته امر يوساب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا اتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان ان يرضى بالخلع او يهدأ بالا بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتظل العودة شغله الشاغل . وحتى لو هذا تظل الخشية منه حتى يقضى ، وتظل ذكرى خلعه كشبح القتل ابغض ما ينغص على خليفته ، لا ندما على ما تم ولكن خوفا من المصير ذاته . ورحم الله من نصح ملكا بقوله : اذا جلس احدهم في مجلس الملك ساعة فلا تاتنه ابدا . وكانت جلسة يوساب في الرئاسة عشر سنين . ويفهم من حديث ادلى به جندي عبد الملك في ديسمبر ١٩٥٥ ان هناك مؤامرة لاعادة البطريك . ويقوم من مقالات نشرتها الصحف ان حاشية يوساب تجند له الانتصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد (١٧٢) . وقد اصدر المجلس الى بيانا في ٢٠ ابريل ١٩٥٦ هاجم فيه نهد يوساب ، ثم هرج الى ماثييه حاشية البطريك من الفرقة بين الاقباط وماتختلقه من اباطيل ،

وأن بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل أنه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة ، إذ وجد المجلس أن الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة . فاعاد مشروعا لإنشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه اعراضا كبيرا من المطارنة ، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركي مستنكرين سعى المجلس الملى ، فاحتج المجلس البطريركي على المشروع ووصفه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة . ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجانا من أعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة ، وأوصى المجالس المالية الفرعية بتنفيذ المشروع فى الأقاليم ، فاستشرت الصراعات القديمة ، وبعد أن لم يكن يؤيد يوساب عند خله أكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة ، بدأ عدد من المطارنة يميل ثانية الى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوئ للمجلس الملى ، واجتمع بعض هؤلاء فى ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب (١٧٣) . وإذا كان أمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى ، فإن هذا الصدد بين الجانبين كان كفيلا بانعاش أمل البطريرك فى العودة . يضاف الى ذلك أن كان للبطريرك - كما سبق الإشارة - علاقات وثيقة بالأقباش وخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركا . زادت هذه العلاقات وثوقا بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الأقباش حق رسامة أساقفة اثيوبيين لأول مرة ، وكانت للحبشة اطماع فى السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية ، وليس خيرا من يوساب يحقق لهم هذا الطمع (١٧٤) . فكان طبيعيا أن يؤيد هؤلاء يوساب وأن يقضوا لوقفه ويطلبوا بعودته ، سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الأقباش كمنصر من العناصر المؤثرة فى اوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك فى المجمع المقدس، وينشئ ذلك سابقة هامة لوجودهم الفعال فى هذا الأمر . فأرسل الامبراطور الحبشة رسالة الى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت اليه بالدير المحرق، يطلب فيها التصريح لمطران اثيوبيا برسامة أحد الرهبان اسقفا هناك (١٧٥).

سعى يوساب لتجميع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونية ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع المقدس أن ينعقد فى ملجئه بالدير المحرق متجاهلا قرار وقفه . وحدد للاجتماع يوم ٧ يونية ثم أجل الى ٢٠ يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الأقباش . وأعلن عن قبول الدعوة انصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الأديرة ، فضلا عن سبعة مطارنة وأساقفة حضروا من الحبشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذى أعلنه المجلسين البطريركي والملى عن بطلان دعوة يوساب . وقيل أن حضر الاجتماع ثلاثون عضوا قرروا عودة البطريرك . ثم أبلغت الحكومة بالقرار وبغض البطريرك أن يعود الى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة - وكانت الاحكام العرفية الفيت منع بدء العمل بدستور ١٩٥٦ - أن تتركه حرا يقيم حيثما شاء ، واستقل القطار من

ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونية متوجها الى مقر البطيريركية .
ولكن المجلس الملى نجح في اقناع الحكومة بان رجوع البطيريرك يخالف القرار
الرسمى الصادر بوقفه ومن شأنه الاخلال بالامن ، فاعلقت ابواب المقر
البطيريركى واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطيريرك اليه .
فقتصد يوساب المستشفى القبطى حيث نزل هناك (١٧٦) .

تصدى المجلسان البطيريركى والملى لافشال تلك المحاولة . واعلن المجلس
البطيريركى بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات ، واعلن
عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملى . ولكن العقدة كلها تركزت
في موقف مطارنة الحبشة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ،
واحتجوا لذلك بان اعمال كنيستهم معطلة ، بسبب عدم امكان رسامة اربعة
مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطيريرك نفسه . واصدروا بيانا طالبوا فيه
بان يكون لكنيستهم حق المشاركة فى انتخاب البطيريرك وحضور المجمع
القدس ، وان ابعاد البطيريرك يخالف القوانين الكنسية ، وان كنيسة اثيوبيا
ترفض هذا الابعاد وتعترف بيوساب بطيريركا . وكانت هذه النقطة هي
ما ركز عليه انصار يوساب ، وارثك امامها خصومه خشية ان يظهروا بمظهر
التسبيين في انفصال الكنيستين . وبلغ الخلاف حدا ان اتقسم المجلس الملى ،
فاستقال منه الدكتور النيابوى ، ثم اقترح بعض الاعضاء حلا وسطا ان يسمح
ليوساب بالاقامة في مقر البطيريركية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية اعضاء
المجلس هذا الحل ، قدم هؤلاء استقالتهم ايضا احتجاجا على رفض
اقتراحهم (١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقى التيار الذى يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ،
وبقى البطيريرك في المستشفى القبطى شهرا وراء شهر . وبدأ انصار العودة
يدركون عدم جدوى مساعيهم ، وبدأ المطارنة والاساقفة المؤيدون ليوساب
يعودون الى مقر عملهم ، واعلن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية - الذى رأس
اجتماع المجمع عندما قرر ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته - باسمه من
عودة البطيريرك (١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطيريرك ، فنقل الى
مقر البطيريركية محمولا حيث مكث يومين توفى بعدهما في ١٣ نوفمبر
١٩٥٦ (١٧٩) .

وانتهى يوساب كما ينتهى رجال نهليات المهود ، وخواتيم المراحل
التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤتقا قائما على الكنيسة الانبا
الانسايوس مطران بنى سويف ، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس
الخامس من المطارنة (١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل النحدر
من القرن التاسع عشر . فى هذه الفترة كان المجلس الملى قد اعيد تشكيله

بالانتخاب فى صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله ايضا اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر . وحدثت فى الفترة عينها تغييرات عامه كثيفه بدأت آثارها تنضج على الصراع التقليدى بين الكنيسة والمجلس الى . فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد ألغى الوظيفة القضائية للمجالس اللهي . كما ألغيت به المحاكم الشرعيه . وصار الاختصاص الاساسى للمجلس الى يتعلق بالوظيفة لتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطيه ، فضلا عن دوره فى انتخابات البطريرك . وبالنسبه للاوقاف : فان قانون الاصلاح الزراعى وقانون حل الاوقاف الاهليه الصادرين فى سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرا فى اوقاف الكنيسة . لانها اوقاف خيريه بقيت كما هى . ولكن صدر فى يولييه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخريه كلها بسندهات على الحكومه ، فخضع له كافة الاوقاف الخريه سواء كانت على جهات بر اسلاميه او جهات بر مسيحيه . ومن ثم وجد لمسأله الاوقاف طريق آخر للحل فى نطاق السياسة الاجتماعيه الجديده التى سارت عليها حكومه ٢٣ يولييه ١٩٥٢ ، وقد شكا الاقباط من الاستيلاء على اوقاف الكنائس والاديره ، الامر الذى حدا بالحكومه ان تستثنى تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن فى نطاق مائتى فدان فقط بالنسبه لكل من الكنائس والاديره الموقوف عليها . ومن الجلى ان اختصاص المجلس الى الذى تقلص بالغاء وظيفته القضائيه فى ١٩٥٥ ، قد تقلص ايضا بتقلص اراضي الاوقاف ، ثم انشئت هيئه عامه قبطيه للاشراف على تلك الاوقاف . وبقي للمجلس دور المساهمه فى انتخابات البطريرك . فثار النزاع فى الاساس - بعد عهد يوسف - حول ديمقراطيه انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركيه .

كان مايمكن ان يسمى بجبل مدارس الاحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب الرئاسة فى الكنيسة ، وصار من رجال الدين مهنيون اتعوا تعليمهم العلمانى بالجامعة والمعاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفه ، ثم انضموا الى سلك الرهنه ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافه جديدين واستجابة لاوزاع النصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطريركيه الراهب انطونيوس السريانى والقمص متى المسكين ، والقمص مكاري السريانى . وطُرحت اسماء اخرى مثل القسيس شنوده ومينا ومتياس واستفانوس وموسى وكيرلس وديموتريس من دير السريان ، والقمص فرنسيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس . على ان المجمع المقدس رآى ان يقيد الترشيح للبطريركيه بالا يقل سن المرشح عن ٤٠ سنه ولا مدة رهنه عن ١٥ سنه ، وكان مؤدى هذا الشرط ابعاد هذا الجيل عن الترشيح . واستند المجمع فى موقفه هذا الى قرار سبق ان اصدره فى ٩ ديسمبر ١٩٥٣ . ولكن المجلس الى عارض شرطى السن معتمدا على ان القوانين الكنيسيه لاتحتمهما ، اذ كان اثناسيوس الرسولى بطريركا وهو فى الثلاثين من عمره ، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانيه وثلاثين سنه ، واذا

يفلق هذا الشرط سبيل الترشيح امام خريجي الجامعات لحدائة سسنهم عر بلوغ هذا الشرط . وقد الفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة وائى عشر مر المجلس الملى . وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها . فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح . ووافق رجال المجلس الملى على مضض ولمدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له ، ولذلك نأيا بمنصب البطريك عن « النطاحن الانتخابى العنيف » . وقد ارسل المجلس الملى الى رئيس الجمهورية مذكرة اعترض فيها على وقف اجراء الانتخابات ؛ وذكر ان الامر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر فى ١٩٤٢ لا يزال ساريا وهو يوجب اتمامها ، وان لبس من مشكلة تستوجب التأجيل لان الخلاف قائم حول مسألة عامة (١٨١) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهينته . بقى فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهورى فى ٣ نوفمبر ١٩٥٧ بلالحة جديدة لانتخابات البطريك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين فى تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الاربعين من العمر وخمسة عشر عاما من الرهنة . واجازت للمطارنة والاساقفة حق الترشيح (وهو الامر الذى ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الانسبة محدودة) ، وحددت آخر موعد للترشيح فى ٢٥ يناير ١٩٥٨ (١٨٢) . فاعد المجلس الملى مذكرة لرئيس الجمهورية تسمنها اعتراضاته على اللالحة ؛ وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من صياغتها والقواعد التى تضمنتها ، وان لالحة ١٩٤٢ كانت اذق فى كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا للقواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجازواية فيها تقرير حق الشعب فى اختيار البطريك . وذكرت ان جماعة الناخبين وفقا للالحة ١٩٤٢ تبلغ الان نحو ٧٠٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبين وفقا للالحة الجديدة لا تزيد على ٣٠٠ ناخب . وان اشتراط سن ما فى المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت ان اللالحة الجديدة يعتمورها النقص من ناجية تمشيها مع المبادئ الديمقراطية ؛ فهى تجعل لجنة الترشيح سلطات واسعة فى تحديد اسماء المرشحين ، وهى تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم فى عدد محدود ، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل فى ابروشيته . وان لجنة اختيار قائمقام البطريك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريفة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملى الحاليين منها . وتتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام وائنين من رجال الدين فقط ، كما اوحيت اللالحة اجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة مرشحين الحائزين على اكثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملى باعتباره اجراء غير ديمقراطى ، لاحتمال ان ينجح فى القرعة صاحب اقل الاصوات .. ورؤى فى هذه اللالحة انحياز الاتجاه غير الديمقراطي من رجال

الذين ضد اتجاه الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣) . ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئا فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤) . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقا لها المرشحون الجدد . وإذا كان المجلس الى كهيئة منتخبة قام دائما على اساس التمثيل النيابي الديمقراطي ، وإذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية بوحيدا للقضاء فى طريق التطور العلماني لمؤسسات الدولة ، وتقلص اختصاصه المالي بتحديد ملكية الاوقاف الخيرية : فقد استعمل وظيفته الاخيره فى الاسهام فى انتخابات البطريرك ، استعملها مدافعا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو انه يريد ان يسلمه الشعلة ، اذ تربى فى مناخ الجدل بين الاصالة والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتهما الجامعة .

لقد انحصر التنافس الانتخابي فى القمامه مينا المتوحد وديموداس عبد النور المحرقى وديميان بولس المحرقى وانجيليوس جيد المحرقى ومينا الأنطواني ، واجريت الانتخابات فى ١٧ مارس ١٩٥٩ فحصل على أكثر الاصوات دميان ثم انجيليوس ثم مينا المتوحد واخرجت القرعة الأخير من هؤلاء نصب باسم الانبا كيرلس السادس (١٨٥) .

المراجع

- (١) الدكتور وليم سليمان ، مجلة الطلبة ، أغسطس ١٩٧١ .
- (٢) مقال « سعد زغلول وفكره السياسي » طارق البشري . مجلة الطلبة مارس ١٩٦٩ .
- (٣) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧
- (٤) حوليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .
- (٥) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧
- (٦) صحيفة الأخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥
- (٧) صحيفة الأخبار ١٩ ابريل ١٩٥٩
- (٨) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ . مقال جندى عبد الملك
- « فى الشئون القبطية » صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ .
- (٩) الخريفة النفيسة فى تاريخ الكنيسة ، الانبا ايسيدوروس (طبعة ١٩٦٤) الجزء الثانى
- ٥١٤ - ٥١٥ .
- (١٠) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يولية ١٩٢٧ ، مقال
- جندى عبد الملك صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ . الأقباط فى القرن العشرين ، رمزى تادرس
- (طبعة ١٩٦١) الجزء الثانى ص ٧٦ - ٨١ .
- (١١) نقلا عن تقرير لجنة الحقانية ، مجلس النواب ٢٥ يولية ١٩٢٧ .
- (١٢) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر . رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨١ .
- (١٣) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر .
- (١٤) عشرة الكنيسة القبطية فى القرن العشرين . جرجس فيلوتائوس عوض (طبعة ١٩٣٠) ،
- الجزء الأول ص ١٨ - ٣٠ .
- (١٥) عشرة كنيسة ، المرجع السابق ص ٥ ، ٣٠ .
- (١٦) رمزى تادرس ، المرجع السابق ص ٨٤ . الخريفة التبليسية ، المرجع السابق
- ص ٥١٤ - ٥١٥ .
- (١٧) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأنبا لوكاس يمكن
- الرجوع الى كتاب « صفوة الصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » زكى فهمى (طبعة ١٩٢٦)
- ص ٤٢٤ .

- (١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ • مضبطة مجلس النواب جلستى ٢٥ ، ٢٦ يولية ١٩٢٧ • صحيفة مصر ٥ يولية ١٩٢٧ •
- (١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٠) صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٧ •
- (٢١) صحيفة مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٣٠ مارس ، ١٧ ابريل ١٩٢٨ •
- (٢٢) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٣) صحيفتى السباسة ومصر اول وثانى يولية ١٩٢٧ •
- (٢٤) نل سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصحفية ذاتها ٢٧ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٥) ذكرت صحيفة مصر فى ٢ يولية ١٩٢٧ ، ان الانبا مرقس أسقف دير أنبا أنطونيوس سادم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والنمى مرقس رئيس دير الانبا بولا ساهم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو غار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص باسيلوس رئيس دير أنبا بشوى ١٠٠ جنيه ، والقمص صرايمون رئيس دير الهرامسى ١٠٠ جنيه •
- (٢٦) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٧) صحيفتى السباسة ومصر ١٢ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٨) صحيفة المقلم ٢٤ يولية ١٩٢٧ ، صحيفة مصر ٢٥ يولية ١٩٢٧ •
- (٢٩) صحيفة مصر ٢٧ يولية ١٩٢٧ والاعداد التالية •
- (٣٠) صحيفة المقلم ١٧ مايو ١٩٢٨ •
- (٣١) صحيفة المائة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ •
- (٣٢) عشرة الكنييسة ، المرجع السابق ص ٢٢١ - ٢٢٢ • صحيفة مصر ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ ، مقال جندى عبد الملك سالف الذكر ، وجدير بالذكر ان الأستاذ جندى عبد الملك كان عضواً بالمجلس الملى عدة مرات ومستشارا بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيرا للتقوين فى ١٩٥٤ •
- (٣٣) عشرة الكنييسة ، المرجع السابق ص ٢١٢ نقلا عن تفرقات صحيفة الأهرام فى ٢٢ فبراير ١٩٢٩ •
- (٣٤) حويات أحمد شفيق ، المرجع السابق ، التحوية الراجعة ص ٤٤٠ - ٤٤١ •
- (٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٦) الخريفة النفيصة ، المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ • صفوة مصر ، المرجع السابق ص ٥٥٢ • عشرة الكنييسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ نقلا عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر •
- (٣٧) صفوة مصر ، المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ • صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ •
- (٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •
- (٣٩) الخريفة النفيصة ، المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ • صحيفة مصر اول سبتمبر ١٩٢٧ •
- مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوذيال جرجس لوزير الداخلية ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ •

- (٤٠) صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ فلا عن المستنشر حازيت الانجليزيه .
- (٤٢) صحيفة مصر ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٠ ، ١١ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٣) صحيفة الأهرام ١١ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٤) صحيفة مصر ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٦) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٧) صحيفتي مصر والأهرام خلال شهر أغسطس ١٩٢٧ ، وخاصة ٩ ، ١١ ، ١٥ ، ١٨ .
- ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ ، أغسطس ١٩٢٧ . وعن الإشارة لا حدث في كتيمة يور سميد يراجع صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حنين .
- (٤٩) أرسل راجب اسكندر يؤيد الالبا يؤانس ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ، وعن قليني فهمي ولويس فانوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- ق (٥٠) صحيفة مصر ٥ ، ٧ سبتمبر ١٩٢٧ .
- (٥١) صحيفة مصر ١٠ ، ١٣ ، ١٤ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٣) صحيفة مصر ١٨ أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٤) صحيفة مصر ١٧ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .
- (٥٥) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ . وكتب جرجس فيلواوس عوض في الصحيفة ذاتها ، بحد ٢٨ أكتوبر ١٩٢٧ مقالا بعنوان « انتخبوا بطيركا واسا » لاثابا أو ناظرا أو وكيل أو قائم بطيركي » . وثبة مقالات عديدة تتحدث عن هذا الطلب .
- (٥٦) صحيفة مصر ٥ نوفمبر ١٩٢٧ . وايضا خطاب موجه من فوزى المليمى عضو اللجنة الى ابراهيم لوتا داعي كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطيرك نشر في صحيفة مصر ١١ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٧) صحيفة مصر ١٥ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٨) صحيفة مصر ٢٢ نوفمبر ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨ ، ٢٩ ، نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٥٩) صحيفة مصر ١٩ نوفمبر ، ٥ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٠) صحيفة مصر ٨ ، ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، مقالات تظهر المخطط وتحرض الحكومة على الالبا يؤانس . صحيفة للنظم ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦١) صحيفة مصر ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٢) عشرة الكتيمة ، للرجع السابق من ١١٠ - ١١١ . ورد بها نص قرار تعيين الالبا يؤانس . صحيفة مصر ١٩ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٣) صحيفة مصر ١٩ يولية ١٩٢٨ .

- (٦٤) مضايك مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) عشرة الكتيبة ، المرجع السابق ص ١٠١ . تراجع أيضا صحيفة مصر اعداد متفرقة من أغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٦٦) صحيفة مصر ١٧ ، ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٦٧) نص الخطاب الذي القاه حضرة الأستاذ حبيب المصري (حين كان وكيلًا للمجلس إلى العام) في دار نادي الشباب الجامعي للإصلاح القبطي بشبرا ، بخصوص انتخاب البطريرك في ٩ أغسطس ١٩٢٧ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ ، ص ٦ .
- (٦٨) وردت الرسالة في صحيفتي الأهرام ومصر في ٣٠ مارس ١٩٢٨ .
- (٦٩) نشر افرحيان رسالة بعنوان « البرهان السديد في بطلان قانون الرهينة الجديد » حاجبوا فيها القانون ، ووقع الرسالة ٤٢ راعيا وقصبا ، الأهرام ومصر ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٧ ، ١٩ مارس ، ٥ ، ٦ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة المقطم ٢١ ابريل ١٩٢٨ .
- (٧١) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٩ .
- (٧٢) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ٣٠ .
- (٧٣) صحيفة المقطم ١٤ يولية ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحيفة مصر دفاعا عن عدم اشتراك البتولة ، من منتصف ابريل وشهرى مايو ويولية ١٩٢٨ . مقال للمعتباني بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوتادوس عرض بصحيفة مصر ٢٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢ ، ٢٣ مايو ، ٦ يولية ١٩٢٨ ، مقالات نشرتها جمعية الحياة في صحيفة مصر ٢ ، ٣ ، ٦ يولية ١٩٢٨ . مقال دفاعا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوتادوس عرض عن عزم المطالبة اصدار تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
- (٧٤) صحيفة مصر ١٤ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٥) مضايك مجلس الشيوخ ، جلسات ١٩ ، ٢٧ مارس ، ١٠ ابريل ١٩٢٨ .
- (٧٦) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٢١ . صحيفة المقطم ١٤ ، ١٥ يولية ١٩٢٨ .
- صحيفة مصر ١٤ ، ٢١ يولية ١٩٢٨ . نص مشروع للجلسة التي نشرت صحيفة مصر في ٢٢ ، ٢٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٧٧) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ١١ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ . صحيفة مصر ١٩ سبتمبر ١٩٢٨ . نص ملاحظات المجلس التي نشرتها صحيفة مصر في ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٧٨) صحيفة مصر ١٠ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٧٩) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٢٢ .
- (٨٠) صحيفة مصر ٢ ، ٢٦ مايو ، ١٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٨١) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٨٢) صحيفة مصر ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ أغسطس ، أول سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٨٣) صحيفة مصر ٢٥ أغسطس ، ٤ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

- (٨٤) صحيفة الاحرام ٢٨ ، ٢١ أغسطس ١٩٢٨ .
- (٨٥) صحيفة الاحرام ٢٤ اكتوبر ١٩٢٨ . صحيفة مصر أول نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٦) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٧) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٦ . ورد بها نص الامر الملكي المذكور .
- (٨٨) عشرة الكنيسة ، للمرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢١٢ وورد بها نص الامر الملكي بتعيين الأبا يواكيم . صحيفة مصر ٣ ، ٧ ، ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٨٩) صحيفة مصر ٢ ، ٦ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٦ يولية ١٩٢٨ .
- (٩٠) صحيفة مصر ٢٤ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ ، ١٠ يولية ١٩٢٨ .
- (٩١) مقال لتادرس شنيوه المتقاعد في صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ . ومقال لنائب رئيس جمعية الوعظ القبطية بالليوم في صحيفة مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر في ١٢ نوفمبر ، ٨ ، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ . والرد على هذا المقال بصحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٩٤) صحيفة مصر أول ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٩٥) الخبير الاثوذكسي ص ٤٧ - ٥٠ مقال لبشاره بسطورس .
- (٩٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٧) نص منشور انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الاثوذكسية ببيان ال رأى العام » بمناسبة انتخاب المجلس الى العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموافقة سنة ١٩٣٩ ميلادية . يطلب صحتنا من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الاثوذكسية - ١ شارع قطه شبرا مصر . ووقع البيان كل من بشارة بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد مترى أبايدير المقدس الأول بمدرسة اسبوط الثانوية للبنات . جورجى ابراهيم مدير ادارة وزارة المالية (وكلهم كانوا اعضاء بجمعية اسدقاء الكتاب للقدس وهاجموها بعد أن تركوها) ويذيل البيان بذكر أن قسطنطين موسى الملقب على هذه النبذة ويوافق على وثاقتها التي سبق له أن أثارها في اجتماع الجمعية السموية لجمعية اسدقاء الكتاب للقدس في ١٩٣٥ .
- (٩٨) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ « في سبيل الدفاع عن الكنيسة » . بيان عام الى الشعب القبطى عامة ، والى نائبي المجلس للى خاصة » . وقاما بشارة بسطورس عضو جمعية اسدقاء الكتاب للقدس .
- (٩٩) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ بعنوان « الإصلاح الذى يدعيه القمص ابراهيم لوقا وجمعية الاسدقاء هو عبث وتمزيق لنظام الكنيسة القبطية » . وقامه راجب مفتاح في ١٥ فبراير ١٩٣٩ .
- (١٠٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وكان الأستاذ راجب مفتاح دور تشييط في انتخابات البطريركية في ٢٧ - ١٩٢٨ مناصرا لتيار الإصلاح ، وعبرت له ادوار نشيطة بعد ذلك في انتخابات المجالس المالية التالية وفي داخل الكنيسة . وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل صطفى الوزر الوفدى وقيب المحامين ووكيل مجلس النواب قبا بعد .
- (١٠١) مقابلة شخصية في ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣ .

- (١٠٢) صحيفته مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة الأهرام ١٦ أكتوبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٨ • صحيفة مصر واستنراد الهجوم على يؤانس ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ نوفمبر ١٩٢٨
- (١٠٣) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ١١٥ ، وبالمرجع ذاته نقلا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٣
- (١٠٤) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٧ ، ٣٢
- (١٠٥) مذكرات في السياسة المصرية ، محمد حسين ديكال « الجزء الأول ص ٢٢٧ - ٢٤٣
- (١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ ، «صيفة جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦
- (١٠٧) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢١٣ • صحيفة مصر ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ١٦ نوفمبر ١٩٢٨
- (١٠٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١٠٩) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١١٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١١١) نص بيان انتخابي بعنوان « راعب مفتاح يتحدى القصر ابراهيم لوقا » مؤرخ ١٣ فبراير ١٩٢٩
- (١١٢) نص بيان انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة .. بيان هام المشار اليه في انهامش (٩٨)
- (١١٣) المنبر الاثوثيكي ص ٤٧ - ٥٠ مقال بقلم بشارة بطوروس
- (١١٤) صحيفه مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧
- (١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ أغسطس ١٩٢٧
- (١١٦) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٣١٣ .. الخ
- (١١٧) حديث لعمود يسويوني بصحيفة الأهرام في ١٦ يولية ١٩٢٧ .. حديث ليوسف الحندي بالأهرام في ٢٩ يولية ١٩٢٧
- (١١٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١١٩) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ • صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٢٧
- (١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر ١٩٢٧
- (١٢١) صحيفة مصر ١٣ ديسمبر ١٩٢٧
- (١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧
- (١٢٣) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١٢٤) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١٢٥) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
- (١٢٦) عشرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩٣
- (١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٢٩ • صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠

- (١٢٨) صحيفة المائة للرقمية ١٥ مارس ، ١٤ يونية ، أول نوفمبر ١٩٣٠ .
- (١٢٩) صحيفة المائة للرقمية ١٥ مارس ١٩٣٠ .
- (١٣٠) صحيفة المائة للرقمية ١٥ مارس ، ٢٨ يونية ١٩٣٠ .
- (١٣١) صحيفة المائة للرقمية ٢٨ يونيه ١٩٣٠ ، ٣١ يناير ١٩٣١ . وكذلك هجوم صحيفة
عمر على الجبريليك التي قالت أن أحدا من الأقباط لا يؤيده . يراجع مثلا عند أول مايو ١٩٣١ .
- (١٣٢) صحيفة مصر ٨ أكتوبر ١٩٣١ .
- (١٣٣) صحيفة المائة للرقمية ٦ ديسمبر ١٩٣٠ .
- (١٣٤) صحيفة المائة المصرية ٦ مارس ١٩٣٦ .
- (١٣٥) صحيفة المائة المصرية ٥ يونية ١٩٣٦ .
- (١٣٦) صحيفة المائة المصرية ٢٨ أغسطس ، ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٣٧) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٦ .
- (١٣٨) بيان « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الارثوذكسية » « بيان انتخابي مؤرخ
١٦ فبراير ١٩٣٦ » .
- (١٣٩) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة المائة المصرية ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٤٢ .
- (١٤١) الكريهة النفسية « المرجع السابق ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ » صحيفة المساء ١٣ نوفمبر
١٩٤٠ ، صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة للأخبار ١٥ نوفمبر ١٩٥٦ .
- (١٤٢) صحيفة مصر ١٠ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٣) نص القرار بصحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٤٤ . ويراجع أيضا الصحيفة ذاتها ٢٠ يناير
١٩٤٤ .
- (١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ سبتمبر ١٩٤٢ ، ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٦) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
- (١٤٧) صحيفة مصر أول ، ٤ يناير ١٩٤٤ ، ١٠ يناير ١٩٤٤ . حبيب المصري ،
المرجع السابق ص ٤١ . صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة الأهرام ٢١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٤٨) صحيفة مصر ٢٢ يناير ١٩٤٤ . صحيفة مصر ١٩ ، ٢٨ يناير وأول فبراير ١٩٤٤ .
- (١٤٩) صحيفة مصر ٣١ يولية ١٩٤٢ ، ١١ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٠) حديث لالابا تافويليس بصحيفة مصر في ١٩ يناير ١٩٤٤ . يراجع أيضا الصحيفة
ذاتها ، ١١ ، ١٥ يناير ، ٢ ، ٣ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥١) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ .
- (١٥٢) صحيفة مصر ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٤٤ .
- (١٥٣) صحيفة مصر ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ فبراير ١٩٤٤ . مقال جندي عبد الملك السابق
بالإشارة إليه .

- (١٥٤) مقال جندي عبد الملك المشار اليه .
- (١٥٥) مقال لوريان سمح بصحيفة مصر ٢٣ مايو ١٩٤٤ .
- (١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ مايو ١٩٤٤ . قرار المجلس للى صندوق بجا ٢٩ مايو ١٩٤٤ . تراجع صحيفة مصر خاصة الأعداد ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٠ مايو ، أول يونيه ١٩٤٤ .
- (١٥٧) الخريفة النفيسة .. المرجع السابق ص ٥٥٠ .
- (١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٥٩) الخريفة النفيسة .. المرجع السابق ص ٥٥١ .
- (١٦٠) من حديث مع الأستاذ ابراهيم فرج فى المقابلة ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
- (١٦١) مقال « هل يحقق البطريك آمال الشعب » بقلم فهمى اسحقى ، صحيفة « ٢٨ يولية ١٩٥٥ » .
- (١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٤٩ .
- (١٦٣) صحيفة الجمهورية ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ يولية ١٩٥٥ . صحيفة روز اليوسف ٩ يولية ١٩٥٦ .
- (١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٥٥ .
- (١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ سبتمبر ، ٤ أكتوبر ١٩٥٤ .
- (١٦٧) صحيف الأهرام ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٥٤ . صحيفة مصر ٢٨ يولية ١٩٥٥ .
- وصى بيان الصلح بين البطريك والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ يولية ١٩٥٦ .
- (١٦٨) صحيفة مصر أول ، ٧ ، ٨ يولية ، ٢٦ أغسطس ، ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ .
- (١٦٩) صحيفة مصر ٨ ، ١٧ يولية ، أول يولية ٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
- (١٧٠) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ واعداد تالية . وصحيفة الجمهور ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧١) نص وثيقة إعلاء البطريك الصادرة من الجميع المقدس بأعضاء تيموتاوس ، صحى مصر ٢١ يولية ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (١٧٢) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ . تراجع أيضا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا ، الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيلهم ، والأول كان ضد الاتبا يوساب ثم عدل ، والثنا كان وبقى مؤيدا للبطريك ، صحيفة الأهرام ٦ يناير ١٩٥٦ . ومقال آخر للكاتب نفسه يصحى مصر فى ٢٨ يناير ١٩٥٦ .
- (١٧٣) نص بيان المجلس للى العام فى ٢٠ ابريل ١٩٥٦ . تراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٥٦ . وصحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ .
- (١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ يولية ١٩٥٦ .
- (١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ .
- (١٧٦) صحيفة مصر ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ يولية ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ٢٥ يولية ١٩٥٦ .

- (١٧٧) استقالة الدكتور المتباوى ورد وكيل المجلس الى عليها . صحيفة مصر ٢٩ .
 ٣٠ يونية ، ٢ يولية ١٩٥٦ ، صحيفة الشعب ٣٠ يولية ١٩٥٦ . ويراجع أيضا صحف الاحرام
 والاعخبار ومصر ٣ يولية ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧ ، ٢٨ يولية ١٩٥٦ .
 (١٧٨) عن موقف الانبا تيموثاوس يراجع صحيفة الشعب ٣٠ يونيه ، صحيفة الاحرام
 اول يولية ١٩٥٦ . يراجع أيضا صحف يومى ١٨ ، ١٩ أكتوبر ١٩٥٦ .
 (١٧٩) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة
 الاحرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ .
 (١٨٠) صحيفة الاحرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ .
 (١٨١) صحيفة الاحرام اول فبراير ١٩٥٧ . صحيفة الاخبار ٦ فبراير ١٩٥٧ . كتيب
 « للجلس الى العام ... بيان الى الشعب القبطى الكريم » سنة ١٩٥٧ .
 (١٨٢) صحيفة الاخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧ ، ٢٤ يناير ١٩٥٨ .
 (١٨٣) نص « مذكرة المجلس الى العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة
 ١٩٥٧ .
 (١٨٤) صحيفة مصر ، اعداد متفرقة ما بين أكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ .
 (١٨٥) صحيفة الاخبار ٢٧ ابريل ١٩٥٩ . صحيفة مصر ٤ ، ١٨ مارس ١٩٥٩ واعداد أبريل
 ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة .

الحركات الشعبية في الثلاثينات

١ - حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة ، التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر . ولكن لزمنا الإشارة إليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر . وقد أشير في الفصل الأول الى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر . كما أشير إليها في الفصل التاسع لبيان النور الذي حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية . وتأتي الإشارة الى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقّق من ردود الفعل عنه .

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر ، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا . دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذي كان أنشأه محمد علي . وصلت الارسلالات الأمريكية الى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الارسلالات الانجليزية وغيرها ، مستفيدة من حماسه الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم . وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مبشحي لهم في ابريل ١٨٦٠ برئاسة جيمس بارثيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج ، وانضم اليهم القس الاسكتلندي يوحنا هوج في مايو من العام نفسه (١) .

والملاحظ من حديث أندرو وأطسن في كتابه عن الارسلالية الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ الى ١٨٩٦ ، أن النشاط التبشيري بدأ أولا بين الأقليات الدينية في مصر ، فكانت الارسلالية الانجليزية تركز نشاطها بين اليهود (٢) ، وعهدت الارسلالية الأمريكية الى المبشرين بالعمل بين الأقباط ، واتخذ الأمريكيون

أسيوط مركزا لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك (٣) . وبعد فترة ما اهتموا إلى أن إنشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير . إذ يجذب إليها الكافة يهودا وفبطا ومسلمين . على أن عدد المسلمين بين التلاميذ بقى هو الأقل نسبيا (٤) . كم يحكى واطسن الكثير عن معارضة الأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريك انقبطى له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين ، واستعانة البطريك بالسلطات المصرية أيام الحديو اسماعيل فى هذا الموقف (٥) . ولكنه يؤكد أن نشاط ارساليته كان موجهاً فى الأساس إلى الأقباط ، ويرجع ذلك فى رأيه إلى عاملين . أولهما أن حاجة الأقباط إلى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين إذ لم تزد ، وثانيهما أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحا على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصدا . بسبب عدم اعتراف الحكومة الاسلامية بمبدأ الحرية الدينية . ورفض الجماعة الاسلامية الاعتراف بهذا المبدأ (٦) .

لم يستشعر المسلمون اذا خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيري فى هذه الفترة . ويبدو أن اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مركزا فى التغلغل الاقتصادى والسياسى ، مبتعدا عن إثارة الحساسية الدينية الاسلامية فى هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم فى محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين . على أن تفادى عذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب . واذ يقدروا واطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبيتهم من الطبقات الدنيا (٧) ، فإن هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة فى التقدير ، ليدل على مدى وهن نفساط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نفساط أكثر من عشرين عاما .

غادر المبشرون مصر مؤقتا مع اشتعال الثورة العربية ، اذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور السام على ماسجل واطسن «ليس العداء للمسيحيين بقدر ماهو عداء للأجانب» (٨) . ثم عادوا من جديد فى ركاب الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ ، يحملون معهم تقاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال . وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينا يجب به فى النيل بلاد مصر حتى أسوان (٩) . ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط فى مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله أن الأهداف السياسية لبريطانيا، البلد المسيحي ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها فى تحويل المسلمين إلى مسيحيين ، وأنها انصاعت لتصح الحكومات المصرية بعدم التدخل فى هذا الأمر لثلا تثير الحساسية الاسلامية ضدها (١٠) . وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين (١١) . واكتفت الارسالية الانجليزية بالتركيز على « أن النجاح فى استخدام الكنيسة القبطية يكفى ليكون الهدف الوحيد » (١٢) .

لقد سبقت الإشارة في الفصل الثالث من هذه الدراسة . الى سياسه بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة لمسألة الطائفية . الى حذرهما الشديد من إثارة مشاعر المسلمين في مصر . حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الإسلامية في مصر ونزعة الارتباط بتركيا بلد الخلافة الإسلامية . وحذرا من تأليب قلوب زعيا الدولة العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وثمة سبب آخر أشار اليه المبرر جاردنر . وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو « شرعيا » ، إنما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي القديم (١٣) ، فلم يكن الانجليز مطلقا اليد . خاصة في أمر بالبحر الحساسية كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيدا عن الاقتحام المباشر للجامعة الإسلامية .

مؤتمر أدنبره :

ومنذ ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الإسلامي . رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرها من بلاد الشرق . رأوا فيها مجالا لإعلان حرية الفكر والعقيدة . ورغبوا في استغلال هذا الأمر كمجال للعمل النشيط بين المسلمين . وخاصة بعد إعلان تركيا للدستور في ١٩٠٨ . واتفق في تلك الفترة أن شرعت ارسابات التبشير في التنسيق بين بعضها البعض ، أملا في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموله ، وحتى لا تحط التفرقة من قواهم (١٤) .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا الجيل » ، وطرح فكرة تنصير العالم. غير النصراني كله كقضية حالة . لذلك انعقد أول مؤتمر عالمي للارسلانيات في أدنبره باسكتلندا في ١٩١٠ . وجمع مندوبين من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس (١٥) .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل الى العالم غير المسيحي ، ومنها أيضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الارسلانيات بالحكومات التي تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط . صاحب شعار تنصير العالم في جيل واحد (١٦) .

وأمم ما يتعلق بهذا الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظرة المؤتمرين الى الاسلام والمسلمين . نظروا الى الاسلام بلىء الحذر والشعور بالخطر . لا من جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جملة في تنصير المسلمين ، ومن جهة أن الاسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنتشر في

مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وحدهم .
وذكر بالمؤتمر مثال لهذه المناطق : أفريقيا وماليزيا وأجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جودج رويسون من مجلس الإرساليات الإغنيبية بإسكتلندا ،
والرجل الذي كرس دراساته كلها لأفريقيا « اذا ظفرت المسيحية بأفريقيا ، فإن
أول ما ينبغي عمله هو لقاء قوة تبشيرية ضخمة في أفريقيا الوسطى ، لتعوق
تقدم الاسلام ولتحمل الانجيل في اتجاه الشمال الى السودان » (١٧) . وذكر
أحد المتحدثين أنه اذا كانت الإرساليات نجحت نجاحا كبيرا بين الوثنيين ، خاصة
في نيجيريا وأوغندا ووسط أفريقيا وجنوبها ، فإن الأمل يكمن في التغلب على
الاسلام والظفر بما لم يظفر به من مناطق ، وأن ما يجب الحذر منه هو أن يسيطر
الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الأفريقي ،
ويجنى الثمار التي زرعتها « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسع الحركة السنوسية الإسلامية في النصف الشمالي من
أفريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك .
وأوصى المستشرق بسدال بضرورة تقوية حركة التبشير في مصر وفارس والشام ،
ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد
الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التي تواجه المبشرين ،
وحيد أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة في
جدة التي تعتبر ميناء مكة - وذكر آخرون أنه اذا نجح التبشير في الشرق الأقصى
(اليابان ، وكوريا ، ومنشوريا ، والصين ، والهند) فسـتوجد مملكتان
للمسيحية ، أحدهما الكنيسة الكاثوليكية في الغرب ، والأخرى مملكة الكنيسة
في الشرق الأقصى .

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزي ضخم غريب عنهما ومعادلهما ،
وهو الاسلام الذي ينتشر في القسم الأوسط من العالم وسيسيطر عليه ويشطر
مملكة المسيح شطرين (١٨) .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وأنشاء المدارس ،
في تسهيل سبل النشاط التبشيري ، وخاصة في أراضى الاسلام . وأثبت أن
أهم نجاح حققه المبشرون في أنحاء الإمبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح
الكليات والمدارس في تركيا والأناضول وأرمينيا وسوريا وبيروت .

وذكر أندرو واطسن أن الإرسالية الأمريكية فتحت في مصر ١٩٠ مدرسة
يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم (١٩) .

ويظهر من هذا العرض ، أنه مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين ،
وقبيل أن تنفجر حركات التحرر الوطني ، وقبيل الحرب العالمية الأولى ، كان
الاستعمار الغربي قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر في بلاد الشرق الاسلامي على
قسمة ما .

وهنا بدأ المبشرين أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بمامل التوحيد الديني تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصليبية العنيفة التي لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من بلد مرحله صراع ديني يتجه في الأساس ضد الاسلام المستتب في المنطقة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام .

وقد أوضح مؤتمر أدنبره العنصر السياسي في هذا الفكر الديني ، عندما أشار الى أن الاسلام كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيا جديدين ، وبدأ قوة هائلة عملت على توحيد الشرق (٢٠) .

وهذا ما دعا الدكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صداقة النصراري والمسلمين في الصين ، قائلا أن ذلك يخلق جيئا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو مادعا الدكتورين الخالدي وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الاسلامية (٢١) .

بعد الحرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر أدنبره الصليبية نتائجها سريعا ، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجدها حينما من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العالم الاسلامي هزات سياسية عنيفة ، ترجع في الأساس الى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية في العديد من البلدان مبتدئة بمصر ، والى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها في الحرب والغاء الخلافة الاسلامية في ١٩٢٤ . وبدأ عدد من تلك البلاد عهودا من النظم الدستورية والديمقراطية التي استبديعت مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرصت في دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما .

في تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين ، منها مؤتمر عقد بحلولان (من ضواحي القاهرة) في المدة من ١٧ الى ١٩ اكتوبر ١٩٢١ ، مثلت فيه كنائس غربية وشرقية في اطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنائس (٢٢) .

وتوالت مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ في القدس واستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسنطينة . ثم توجت بمؤتمر عام انعقد في القدس من ٣ الى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التبشير العالمي (٢٣) .

وقد اختيرت توقيت هذه المؤتمرات وفقا لعدد من الاعتبارات ، منها أن تغيرات عميقة شملت العالم الاسلامي ، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث

عن مطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها أن تتبادل الإرساليات خبراتها حول
إمكانات النشاط ومجالاته في العالم الإسلامي .

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المبشرين ، مما
شمل العالم الإسلامي من تغييرات ، وبلور ذلك في ملاحظات عشرة أوردتها في
خاتمة كتاب « العالم الإسلامي اليوم » ، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت
ما يزول إليه العالم الإسلامي من ضعف وتفكك . آيته حلول ابوطنية في مجال
السياسة محل الجامعة الإسلامية ، إذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا أكثر منه
مسلمًا ، وإذ ألغيت الخلافة الإسلامية بما صاحب الفاعها من دور كبير ، وآيتا
أيضا وهن القضية الإسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة
خاصة في المدن ، وبيده نمو الصناعة والجوانب المادية للحديثة . وآيتا
في مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوين نفس
جديد لدى المسلمين .

ويخلص موط من ذلك أن المبشرين لم يعودوا يواجهون في الإسلام
ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية
لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الإسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا .
وأن الظروف السياسية صارت أكثر مواتة للتبشير بعد إذ ألغيت القيود
التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه ، وبعد إذ ألغيت الخلافة الإسلامية ، وآلت
مقائيد الحكم في الشرق الأدنى إلى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس
في مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمي
الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب
والسينما الجيل الجديد في أرض الإسلام نظرة جديدة (٢٤) .

وهكذا ظن المبشرون في التطور العلماني الحديث أنه رصيد يتراكم ضد
الإسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكلي
« يجب أن نشجع إنشاء المدارس وأن نشجع على الأخص التعليم الغربي » أو
كثيرين من المسلمين زرع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، أن الكتب
المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقي مقدس أمرا صعبا جدا (٢٥) .
وبهذا الروح القتال انتقل موط في ملاحظته الثالثة إلى القول بأن « الوقت قد
حان - في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى - لأن تضحي كنائس التبشير
المحلية العمل الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين » ، وأن تحول نشاطها الرئيسي
من الكنائس الشرقية إلى العمل المباشر بين المسلمين ، وعبر عن ذلك أحد قسيس
اليونان بقوله « يجب أن نفوض إلى العمق » (٢٦) .

وإذا كان لوحظ في أدنبرة ١٩١٠ التهيب والحذر في مواجهة ما أسسمي
« بالمشكلة المحمدية » و « الوضع المستحيل » للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر
القدس ١٩٢٤ روح نقير تجسد في مبدأ « أن المسلمين يمكن أن يصيبوا وقد

صباؤا ، وهم يصباؤن » (٢٧) . وهو شعار تكرر ترديده فى جوانب المؤتمر كالفناء . يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالغم . ومادامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت ، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الامكانيات الفنية التى تتيح للعمل انتجاح . اكثارا من عدد المبشرين ورفعوا لمستوى كفايتهم وتوتيقا للتعاون بين الارساليات . وذكر موط انه يتعين على المبشرين ان يستغلوا ما اتيج لهم من فرص (٢٨) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، اولهما خطأ المبشرين اذ كان يستغرقون من قبل فى نقد الاسلام واطهار ضعفه اكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية . أن الوقت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادى ، والمسلمين يريدون أن يقوضوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم . فلنستمر فى اظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول فى مهاجمات جدلية حول الاسلام » (٢٩) . وثانيهما أن التبشير يكون أكثر فاعلية وحسما بين الأطفال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين فى سن مبكرة جدا . لذلك وجب أن يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين فى البلاد الاسلامية (٣٠) ، ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم (٣١) . ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية . وبعد أن أن اثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين الى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية فى تبشير المسلمين ، يؤ ذلك فى رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أى منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين (٣٢) . وفى هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدى وفروخ عن المستشرق الفرنسى لويس ما سنيون قوله أن قبط مصر فهموا واجبه الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة والا يتوسلوا الى حماية الدول الأجنبية (٣٣) .

ويذكر المبشر موريسون سكوتير الارسالية الانجيلية (جمعية التبشير الكنى فى مصر) ، أن قصة تبشير الكنيسة الانجيلية فى مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، واتبعت كنيسته أسلوبا متميزا فى كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين . المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثمانيل جاردنر من بداية القرن العشرين فى تأسيس ما أسموه حركة الاصلاح القبطى بواسطة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس ، وذكر انه اذا كان تركز التبشير وقتها فى الاقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائى الذى تنفيها الكنيسة الانجيلية . والمرحلة الثانية هى تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجيلية من المصريين ، وفى هذه المرحلة قامت مدارس الارسالية بدورها بين المسلمين . والمرحلة الثالثة هى تبشير

المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد المنتسبين اليها . وأن الهدفين الاساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ، ووحدة الكنائس (٣٤) ، أى سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة أخرى .

أما عن المقار الرئيسية للتبشير فى مصر فقد تمثلت فى مراكز الارساليات والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجميعيتى الشبان المسيحيين والشابات المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالطرازين بالاسكندرية ، ومدارس الأمريكان بالقاهرة ومدارس الأسقفية الانجليزية بسرائى القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأزيكية للبنات ، وكلية أسيوط الأمريكية . وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر . والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية والمستشفى وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجermanى بأسوان . والملاجئ كملجا ليليان تراشر بأسيوط والانجيلي بحلوان (٣٥) .

حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بيانه ، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة . واعتبرت فى هذا السعى نظرية صليبية متفائلة مقتحمة . وظن المبشرون فى حركات التطور والتنوير الحاصلة فى المجتمع المصرى ، ظنوا فيها عنصرا موافيا لهم فى نشاطهم ضد الاسلام ، مادامت حلت الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والقيت الخلافة ، وما دامت حركة التحديث عدلت من انظم القانونية ودعمت القوانين الوضعية . وما دام التطور العلمى والتقافى قارب بين المصريين وبين الفكر الغربى الحديث وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت مناهجه وأساليب الدراسة فيه .

هذه النظرة التى نظر بها المبشرون الى حركة التجديد الفكرى والاجتماعى هى ذاتها نظرة الاتجاه اسلمفى التقليدى فى المجتمع المصرى ، فالطهران المتضادان متفقان فى النظر الى حركة التجديد باعتبارها اضعاغا للاسلام . وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبتته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد الى اضعاف الاسلام كدين فى مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان . ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس فى ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون فى ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحدا من الاسلاميين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وقدا من أوروبا ، وهما المادية الإلحادية والوطنية الاقليمية ، وأن روابط الدين ترتخى وقبضته تضعف على حياة

الشباب ، وأن ثمة ما يهدد بفوضى أخلاقية وثقافية ، وأن صرخة الاستقلال تجر صدى مباشرا فى نفوس الشباب وفى الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن ، وأن تدفق الأفكار الغريبة قد يؤدى الى انتشار العلمانية والى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الإسلامى بقوله « ولكن أيا كانت النتائج فإن مهمة التبشير المسيحى لن تكون بذلك أيسر . وأن الأفندى المثقف ذا الفكر السياسى سواء فى القدس أو فى القاهرة ، هو بالطبيعة لا ينجذب الى انجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، أكثر مما ينجذب أخوه المحافظ السنى الشيخ بجامعة الأزهر . كلاهما سواء فى الاستعداد الى التكاتف لاثارة الهياج فى الصحف ضد العمل التبشيرى . وكلاهما سواء فى العزم على احياء العصبية الإسلامية بإساءة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم » (٣٥) . كما يلاحظ حوريسون أن حماس الحركة الوطنية الذى بدأ مباشرة بعد الحرب قد وحّد للمسلمين والجماعات المسيحية فى هدف مشترك (٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية الى نجاح يذكر . ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين أفرادا مسلمين قليلين جدا يصيبون فى كل حين ، واستقل فى ذلك حداثة السن أو اطلاق الفقر . وقد أشير من قبل الى تقديرات أندرو واطسن . ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن كثيرا من المبشرين ادعى كذبا تنصير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء المبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعواه وأن لم يصبا على يديه مسلم واحد (٣٧) . ويلاحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة ، تكشف الى أى مدى كان نشاط المبشرين عقيما . على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارته من دوى هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية يتنجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل ، وإنما كان برد الفعل وما يثير نشاطهم من الحق والغضب والغضب واذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبى .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسى والدينى لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الدينى بالنفوذ السياسى لبلادهم . ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعى التبشير . ولم يكن بعيدا عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحتوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستثمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة الإخوان المسلمين فى ١١ مارس ١٩٣٨ (٩ محرم ١٣٥٧) قول الكاتب الفرنسى اتين لامي « أن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الاسلام والمسلمين فى كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح . على أن مقاومة الاسلام بالقوة تزيد انتشارا ، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهى تربية بنيه فى المدارس التبشيرية أو المسيحية ، ونفت جرائم الألحاد فى صلبورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فإن لم يتنصروا فقد غدوا

لا مسلمين ولا مسيحيين » . وإذا كان من الواضح أن ترجمة الصحيفة لهذه العبارة غير دقيقة ، فإن ما يجعل لمثلها أثره بين المسلمين ما يروونه من نشاط المشرّين بينهم وتركيزهم في الأساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر مقدمه كتاب « الإسلام والفئات الكاثوليكية » تأليف ديفوردى لاثويلرى . وطالع القراء قول المؤلف أن ثمة عداء بين المسيحية والإسلام يستحيل معه على أمم الغرب بسط سلطانها على العالم الإسلامى إلا بحمل المسلمين على المسيحية . وانتقد مسلك الحكومات الغربية في استهانتها بقوة العامل الدينى بقوله « أن عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة » . . ونبه الى أن الضعف السياسى الذى ظهر في الأمم الإسلامية لا يصح أن يخذع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة في نفوس المسلمين « فالإسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين » . ثم هاجم ما يبدو له أحيانا في السياسة الفرنسية من نزعة الجساد الدينى أو اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهى أننا كلما ربينا الوطنيين في مدارسنا التى لا تتحدث فيها عن الدين . وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية . . . وكلما أدخلنا في تلك العقول الدينية علوما فرنسية بحتة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا الى كراهتنا سرا أو جهرا . . . فلأجل أن تجذب المسلمين إلينا يجب قبل كل شيء أن نظهر لهم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الإحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقترون الهلال ويرفعون الصليب نهائيا في أرض الإسلام » (٣٨) . ويمكن أن يتصور أثر مثل هذا الحديث في نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المادية للاستعمار ، وأياولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدوانا مسيحيا على أرض الإسلام .

ردود الفعل :

أثير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التى كانت تصاحب ايا من الأحداث النادرة لنجاح المشرّين في تنصير واحد من المسلمين ، طفلا كان أو صبيا . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث في ١٩٢٨ ، فولدت موجة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج انبهاجين وفكر المفكرين وحمية أصحاب الحمية . حتى أنه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق في هذا الأمر . ويكفى أنه العام الذى نشأت فيه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرا في التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر الحديثة . وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الإخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هى الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الإشارة في فصل سابق الى ما أفتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للأقباط ، وهي الدعوى التي عارضها الوفد وبرئ منها غالب كبار رجال البسط ، غما لبثت ان تشتت . ثم لم تند هذه الحركة نهداً حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين . وقد اتفق أن جرى في فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري في تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامة . كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكماً علمانياً فاصلاً بين الدين والدولة . وانجذبت في موجة التغريب الى أقصى ما حدث لبلد إسلامي أو شرقي . واجهت بالمنطق ذاته في مقاومة جمعيات التبشير الغربية التي كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية . وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خاصة بإحدى مدارس البنات بمدينة بروسة ، أن تحمل أربعة من التلميذات المسلمات على تغيب الصليب صباح مساء ، وتصور لهن نبي الإسلام عليه السلام في صور غير كريمة . وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أى شارات دينية في المدارس . كما عرفه أن المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكي على أبنيتها . وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على إيجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهم في الخفاء .

ورغم أن حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها ، فضلاً عن تشديده الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحاً من الأتراك . واستغل التيار السفلي هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها إذ قصلت الدين عن الدولة وجردت الحكم من طابعه الديني ، إنما تسببت في فتح الطريق أمام حركات التبشير . وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أخرج نظام أتاتورك وأخرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الإسلام المهدد ضد الحركة الكمالية . وذلك كله رغم أن النشاط التبشيري كان بدأ ونما في أنحاء الإمبراطورية التركية على عهد الدولة العثمانية التي كانت تحكم باسم الخلافة الإسلامية . وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذي كان يحرم فيما يحياه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول .

كان للحادث أثر واضح في الرأي العام المصري ، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنفراً من صفحاتها الأولى . وإذا كان تيار الحركة الوطنية الديمقراطية في مصر وقتها يجد في التجربة الكمالية في تركيا مركز إشعاع لكثير من القيم الجديدة في التحديث والتطوير ، ومثلاً يبتغيه في بعض الجوانب ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح العطف والتأييد ، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والإصلاح الديني ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيري للإسلام وبين

حركة التجديد الفكرى الاجتماعى ، وتسسم تلك الحركة الأخيرة بميسم البقاء للإسلام ، وتضمها مع التبشير مع الاستعمار فى بوتقة واحدة . كتبت صحيفة البلاغ الوفدية فى ٦ مارس ١٩١٨ . الحق ان هذه الهيئات التبشيرية التى تعمل فى كل بلاد الشرق ، وحتى على قرب من قلب الاسلام أو الحجاز . قد انتشرت انتشارا واسعا ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية الى حد خطير للتأثير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه . ولقد قاست الأمم الشرقية كثيرا من الآلام نتيجة قيام الارساليات التبشيرية فيها ، عاملة مجدة على سحق الثقافة القومية والروح الوطنية فى النشء الصغير . بل قاست تركيا ومصر وسوريا على وجه خاص من هذه الارساليات التبشيرية . ما يكاد الانسان لا يصدق انه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورته . ولكنه مع هذا وقع ولا يزال واقعا بالفعل الصحيح المؤلم .» (٣٩) .

وفى الوقت ذاته الذى جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين بالقدس فى ابريل ١٩٢٨ ، مما سبعت الاشارة اليه ، وتناثرت الاخبار عما يدور فى جلساته السرية من طعن فى الاسلام . وأثار ذلك دويا كبيرا خاصة فى فلسطين ، البلد الذى كانت احشأؤه تلهب من الصهيونية وسياسة الانتداب البريطانى ، ولم يكن يحتمل المزيد من الاثرات الطائفية . ولذلك هطلت البرقيات على مصر كالأعطار ، تستصرخ الرأى العام فيها ضد المؤتمر . أبرقت الجمعية الاسلامية حيفا ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين ، ومطالبة الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر وإخراج المبشرين وإتلاف ما يوزعون من منشورات ضد الاسلام (٤٠) . وبعثت سكرتارية المجلس الاسلامى الأعلى تصور ما اجتاحت المسلمين هناك من موجات السخط ، وما تثيره أعمال المبشرين من فتن « تنافى روح المدنية والتسامح الدينى » ، وتستعجن سياسة الانتداب البريطانى التى ترمى الى اتخاذ فلسطين وطنا قوميا للصهيونيين ، وتجعله بؤرة لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الدينى بين أبناء الوطن الواحد . وأرسلت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الاسلامى بالقدس والجمعية الاسلامية بنابلس وعتشى حيفا برقيات الى جمعية الشبان المسلمين تصف مطاعن المبشرين فى الاسلام ، وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين . وكان موط رئيسا لمؤتمر القدس ، جاءها من مصر ثم سافر منها الى صوفيا لعقد مؤتمر تبشيرى آخر . وقد جاء فى البند السادس من قرارات مؤتمر القدس « يجب العناية بزيادة عدد المنتصرين بطريقة الخفاء أم العلانية ، ويجب العناية باقامة كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين فى بعض الاقطار الاسلامية ، وأخيرا يجب الاستفادة من الانقلاب العظيم الجارى فى كثير من الاقطار الاسلامية وهو الانقلاب المطاوع بإزاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية » . واحتشد المسلمون فى المسجد الأقصى آلافا واغريت مدن فلسطين وأغلقت الحوانيت فيها احتجاجا على المؤتمر وسياسة الانتداب (٤١) .

كتب عباس محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين في مصر وبلاد الشرق القريب يعد جهاد عشرات السنين هي القشل ، وأن جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنفقت ألوف الجنيهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن لجلب بعض الفقراء . ومع ذلك ، « لا ترى أحدا غير دينه من أثر هذه المساعي التبشيرية ، الا أفرادا قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا منه كفايتهم في احضان تلك الجماعات ، ثم ما برحوا يهددونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا الى الطلب » وهاجم المبشرين الأمريكين خاصة لخططهم المثيرة للنفوس وطعنهم على النبي عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيلة نعيمش المبشرين واسترزاقهم « ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا في آخر العام ببيان المنتصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعلمهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التي تلقى وعدد السامعين الذين يترددون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتركون في أنديتهم . . . » ثم ذكر ان أخبت وسيلة يلجأ اليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذي يتم صراحة فيستفز روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار في المدارس وغواية الفتيان وغير ذلك (٤٢) .

الهجوم في مصر :

في الوقت ذاته حدث في مصر حادث القس زويمر ، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكين في مصر وسوريا وفلسطين ، والمسئول عن تحرير مجلة العالم الاسلامي . وواحد من اقطاب كافة مؤتمرات التبشير التي انعقدت منذ ١٩١٠ ، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الاسلام (٤٣) . كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واضطحاب العلماء وهواة الأتاز ، وقد استغل هذا التصريح الصادر اليه بوصفه مستشارا ، استغله في دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير في ١٩٢٦ ، الأمر الذي دعا مدير المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف الى استدعائه وانذاره بسحب التصريح . وفي ضحي ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب الى الأزهر مع ثلاثة أجناب من بينهم امرأة ، فتبعه مراقبو الجامع لعلهم بنشاطه التبشيري : ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلوني أثناء شرحه لسورة براءة ، ووزع على الطلبة في استتار ثلاث رسائل قيل انها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسي ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة الى غيرها يوزع رسائله : وهاج هذا الأمر نحو من ثلاثة آلاف أزهري كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استغفرتهم جرة الرجل يقوم بالتبشير في صحن أكبر جامع اسلامي ، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التي أشاعها العلماء .

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين اليه وقف أعمال التبشير في مصر ووقف توزيع رسائل البشرين على الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسجبت الوزارة تصريح القس واضطر زويمر ان يصرح باستعداده للاعتذار للأضر (٤٤) . ولكن الحادث استمر يشغل الرأي العام فترة طويلة . وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير . كتب كليم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجما دعوى الإنجليز حماية الاقلييات في مصر ، ومنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للإنجليز استغلال الهياج ، وقال انه لو حدث مثل حادث زويمر في ايه كنيسة لاستغلته بريطانيا لتأييد دعواها عن نصب المسلمين ، ثم قال « لاتعتفدوا (المسلمون) أن الأقباط في مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم ، فهم احرص ما يكونون على الألفة والاخاء بينهم وبينكم » (٤٥) . رتعاقت برقيات الاحتجاج والهجوم على البشرين (٤٦) . وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيات في الدين ٠٠٠ » يسخر من التبشير الأمريكى بقوله أن « أمريكا مهبط الوحي الذهبى » ، ويسخر من زويمر بأن حادثه هي من مناظر السينما الأمريكية ، وأن « الأمريكيات » لم تدخل في شيء الا حالته « من الجدل الى الهزل . ومن الوقار الى الصيابة والصفار » ، وأنه من المفاهات أن أناسا من أمريكا التي كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية ، يجيئون الى وطن المسيح في الشرق والى فلسطين خاصة لينقلوا دينه « وبأية وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية » (٤٧) .

وأثير الموضوع في مجلس النواب ، باستئلة وجهها كل من خليل أبو رحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد الى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لمعرفة ما تستخدمه الحكومة من اجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء البشرين ، سيما أن الحادث مثيلا في ١٩٢٦ . وذكر عبد الحميد سعيد أن البشرين الأمريكيين يجوسون في مصر « وينشرون جرائم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الادارة وخوفهم من شبح الامتيازات الأجنبية . « وأن هؤلاء هم خدمة مأجورين يعملون لمصلحة المستعبرين في الشرق » وأنه لايكفى سحب ترخيص القس ، انما ينبغي مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد . وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس . وجاء رد رئيس الوزراء اعرابا ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ، وما تمنحه للأجانب ومنهم البشرين من حصانات ، فاكثفى بذكر اهتمام الحكومة بالامر واعتذار القس عن فعلته وظهار وزير أمريكا المفوض لأسفاه ، وامتدح الأزهرين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة (٤٨) .

وفي الوقت ذاته شاع خبر مؤده ان ناظرة أمريكية لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، ألحقت صبية مبلغة قاصرة بمستشفى بشين القناطر ، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفضت تحت مظلة الامتيازات

الأجنبية أعادتها الى ذوها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى أسرتها .
وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين ضد الامتيازات الاجنبية التي
تحمي هذا النشاط . وارتفعت المطالبة بانهاء الامتيازات ، أو بالأقل تعديدها
بما يمكن الحكومة من وقف القوضي والمبث . وأثير هذا الموضوع أيضا في
مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذي نبه الى
أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب
وجوب مراعاة واجب الضيافة وأن تراعى جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها
ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الأديان ، وذكر أن الحادث وقع
مشيل له في ١٩١١ ، في ولددين يتيمين دخلا ملجأ تبشيري فتنصرا ، وتدخلت
جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ ،
وذكر أنه يتعين على المبشرين أن يعلموا أن مسلمي مصر ومسيحيها ويهودها
« أن هم الا طير مؤتلف على شجرة واحدة » . وأجاب رئيس الوزراء على سؤال
النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، أن أخا الصبية حصل على حكم شرعي
بضمها ، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية
البريطانية التابع لها المستشفى (٤٩) .

وفي أكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لاهدى المبشرات العاملات
بمدينة السويس ، ألقته في الاجتماع السنوى لجمعية المبشرين العامة بمدينة
بلقاسم ، تحدثت فيه عن جلوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس
التبشير ، وضرورة الأزداد أكثر ميلا للتصراية . واستفز الخبر الشيخ محمد
شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب
بحجب البنات عن تلك الارساليات ، اسوة بما يفعله القبط من حجب اولادهم
عنها ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم (٥٠) . ونشرت صحيفة الفتح
لعبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولمن يدعى محمد
عبد الحميد ، نشرت هجومها على مدارس القريير بمصر لما أشيع من أن بعض
القسس المدرسين يهاجم الاسلام ويطعن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من
تلاميذها ، وناشدا شيخ الأزهر ومعنى الديار المصرية العمل على وقف هذا
الأمر . ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرية ورحلوها
الى أسوان لتنصيرها (٥١) .

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب مرادى على فترات ، تثير على قلبها الخوف
والغضب . حتى كان عام ١٩٣٣ ، اذ انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه
الدكتور محمد حسين هيكل بقوله « حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له
في موقفنا وموقف الحكومة (حكومة اسماعيل صدقي) أثر عميق » . ذلك أن
نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخوف . وتناقلت الصحف يومئذ
أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وأن بها
أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات . وكان غريبا حقا هذا النشاط الذي

أيده المبشرون والذي لم يسمع بمثله من عشرات السنين . فقد امتد هذا النشاط من القاهرة الى بورسعيد والى غيرها من المدن والاقاليم . وقد تحدث الصحف عن وسائل الاغراء التي يلجأ اليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء . وأرتاع الناس لهذه الحملة إما ارتياح ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا . . . وتآلفت على اثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغي . وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا . . . وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير . . . وذكر أن كان ذلك من العوامل التي دفعت الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومنها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » . . . (٥٢) فكان خير ما أنتج الاديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، وبمراعاة مكانة الدكتور هيكل الاديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى أى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة المقيم تمس صميم الوجدان المصرى وتلهبه .

وتتصل الواقعة فى أن المسز رتسو ناطرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلى المسلمات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى . واضطرت الحكومة الى ابعاد الناطرة عن مصر . والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجئ القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بإنشاء ملاجئ لتربية اليتامى حتى يمكن إبعادهم عن أوساط المبشرين (٥٣) .

وتعاقبت أحداث قليلة فى السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة أنشئت بجوار الأزهر لتعليم العميان القرآن بالحروف البارزة ، وظهر أن مديرها كاهن ذو صلة بأحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالازبكية وبالمبشر الأمريكى موريس (٥٤) . ومنها غواية قبطى أرثوذكسى واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا (٥٥) . ومنها الكشف عن الدور التبشيرية الذى تمارسه ممرضات مستشفى هرمى بمصر القديمة التابع للإرسالية الانجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين (٥٦) . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن فى الاسلام والدعوة للمسيحية (٥٧) . واستمر الوضع على هذا النوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهذا نشاط الارساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة إيقادهم من بلادهم الى مصر والشرق (٥٨) .

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قوت المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحريمه وتجريمه . وفى فبراير ١٩٣٩ تقدمت بمجلس الشيوخ الدكتور عبد الخالق سليم بمشروع قانون يمنع الدعاية

بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تداول المشروع في لجس المجلس وجلساته (٥٩) ، رأت الحكومة وقتها أن تتقدم هي بالمشروع المطلوب ، وأرجىء مشروعهما فترة (٦٠) ، ثم نوقش بجلسته ٢٧ مايو ١٩٤٠ . وكان يتضمن في مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المدة لاقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ في دروس غير دينهم أو سماح الآراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصيغة الشاملة مما أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير في هذا المشروع هو حوادث التبشير التي أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وأز اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يعتبر فتنه ، وأن مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن في الإذاعة ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين في الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلا أن نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان إلى الفتنة . وعلق أحمد يوسف الجندى (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبا ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الاسلامي . وإجاب الشافعي اللبان الذي حضر الجلسة عن وزارة الداخلية ، بأن المنع لا ينسحب على الدعوة الاسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، أعادته الى لجنة العدل لدراسته (٦١) . ثم أعدت الحكومة مشروعا آخر في عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صيانة الآداب التي يرأسها وكيل وزارة الشؤون الاجتماعية، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان (٦٢) . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف في صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بانشاء الكنائس ومعايد غير المسلمين بأمر ملكي ، ثم نصت المادة الثالثة منه : لا يجوز اعداد امكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة الا بترخيص من وزارة الداخلية ونصت المادة الرابعة : لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التي يجتمع فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لأغراض انسانية كالمستشفيات أم منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها ومنعت المادة الخامسة في معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون في دروس دينية غير ديانتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم . وحظرت المادة السادسة القاء خطب أو توزيع نشرات في المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مساسا بدين من الأديان . ومنعت المادة السابعة اغراء شخص أو اكراهه على صلاة أو غنط يتنافى مع عقيدته الدينية سميا وراء تحويله منها . وتعرضت المادتان التاسعة والعاشر لاعتبار كل مولود مجهول الأب مسلما ، ولستولية مؤسسات الأحداث

عن تغيير دياطات الناشئة بها . وخولت المادتان الثامنة والحادية عشر البولييس سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام . وقررت المادة الثانية عشرة عقوبات الجبس والغرامة على مخالفة القانون (٦٣) ٠٠ على أن هذا المشروع لم يتج له الصدور .

ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيري وحده العامل المثير للوجدان الديني ، انما صاحبه هجمة استعمارية سياسية ضد الاسلام . واذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للمبعض وشائجه سافرة ، فان تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الاسلامي ، بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الاسلام ، وبما أنعش روح المقاومة الاسلامية كعامل سياسي وكجامعة سياسية . وظهر ذلك في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات في المغرب العربي وفلسطين .

اما بالنسبة للمغرب العربي ، فالمعروف أن فرنسا احتلت الجزائر في ١٨٣٠ واحتلت مراكش في ١٩١٢ . وكلا البلدين يتكون من أغلبية عربية وأقلية بربرية . وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما ، واستوجبت الفرنسية اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الآخرين عن مواطنهم . واذا كان الاسلام من عوامل التوحيد القومي بين العنصرين ، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الاسلام كدين وكنظام تشريعي . وبدأ في الجزائر ما سمي بالسياسة البربرية في ١٨٥٩ ، اذ صدر قانون ينحى قبائل البربر عن أحكام الشريعة الاسلامية . وكان هذا الاجراء من أسباب ثورة ١٨٧١ هناك . وفي ٢٩ أغسطس ١٨٧٤ صدر قانون فرنسي يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا الى قضاة فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سمي بالعوائد البربرية كبديل للشريعة الاسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الاحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب وموارث ، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود وأموال . واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الاسلامية حتى شمل مسائل الجنائيات . وفي ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الاسلامية جميعه الى المحاكم الفرنسية .

وفي مراكش ، فرغم أن فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربي ، فحظرت دخول الصحف العربية وقلومت تطور اللغة العربية بين البربر خاصة . وفي ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عوائد البربر عليهم في مسائل الاحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الاسلامية . ثم أصدرت في ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الاسلامية ، فالتفت التشريع

الاسلامي بالنسبة لهم . وانشأت محاكم عرفيه تقضى بينهم على غير احكام الشريعة في المسائل المدنيه والتجاريه ، وابدلت بالحاكم الشرعي محاكم فرنسية . وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها . وصحب ذلك كذلك تشجيع أرساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر ، حتى بلغت مراكز التبشير بينهم في ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر في المدن والقرى ، فضلا عن انشاء المدارس التي يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادئ الاسلام واللغة العربية . وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلأت المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللحفاظ على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بالغاء القوانين التي ترمي الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيري وإعادة المحاكم الشرعية بين القبائل (٦٤) .

وبالنسبة لفلسطين ، فإن أحداث وعهد بلفور ١٩١٧ ، والانتداب البريطاني عليها بعد الحرب العالمية الأولى ، ومؤازرة السياسة البريطانية لانشاء وطن قومي لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشتهر ، والمهم في سياق الموضوع المعروف أنه في ١٩٢٦ جرت أحداث حائل المبكي هناك . واتخذ الصراع القومي بين العرب والصهيونية شكل صراع ديني ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التي تدعى بالاسلام . وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر اسلامي عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلامية والعربية ضد الهجمة الصهيونية ، واتجه الرأي الى انشاء جامعة اسلامية في القدس . واذا كان الأزهر بايحاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة انشاء هذه الجامعة ، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة من المركز الديني الاسلامي للقدس مما يتحدى أمل الملك فؤاد في الخلافة الاسلامية . فإن الحركة الوطنية المصرية قد انتقدت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسي وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول أنه كان الأولى به بدلا من أن يعارض في انشاء جامعة اسلامية بالقدس ، أن يقاوم حركة التبشير التي نزعها الحكومة المصرية (حكومة اسماعيل صدقي وقتها) . وأن يقف ضد قتل المسلمين كالانعام في برقة بليبيا وضد اخراج البربر من حظيرة الشحاتر الدينية الاسلامية في كل من تونس والجزائر ومراكش (٦٥) . وكان لكل ذلك صده ردود فعله في اتجاهات الرأي العام المصري (٦٦) . بما استفز جماع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التي كانت لاتزال وليدة في الوجدان القومي والسياسي المصري . واذا كانت فلسطين هي طريق العروبة الى مصر وهي همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربي ، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تتبلور في الأربعينات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة

مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وذلك على تفصيل أشير إليه في سياق آخر غير
سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار (٦٧) .

ومن جهة أخيرة . لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية
وحدهما هما ما أهاج العواطف الإسلامية ودعمتا التيار الإسلامي السياسي في
مصر خلال الثلاثينات . إنما ساهم في ذلك أيضا بصبورة مؤثرة وفعالة ، أن
الواقع المعيش وكل ما نشأ ونما في المجتمع المصري من أفكار جديدة ومؤسسات
جديدة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثة
للعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من
الاستعمار والاطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال
الثلاثينات خاصة . أن تقترب حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير
وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة أنها كلها تمثل هجوما استعماريا على الإسلام
وذلك أيضا على تفصيل أشير إليه في سياق كتاب آخر (٦٧) بما لا وجه معه
للتكرار .

والخلاصة أنه يمكن القول أن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعال
والأشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين .
وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي استدعت اهتمام المصريين بجامع الإسلام
بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأي العام المصري .
وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تتبلور
مفاهيم الإصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأي من تيارات الفكر الاشتراكي
الذي لم يكن قد رسخت جذوره بعد في تلك الأونة بأرض مصر . . والعامل
الثالث هو رد الفعل الإسلامي تجاه النشاط التبشيري .

٢ - الاخوان المسلمون

الجمعيات الدينية :

إذا كان المجتمع المصرى قد عرف فى العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا فى الطرق الصوفية على تعددها واختلافها وتفرعاتها ، فقد انضاف الى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم فى أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل فى الجمعيات الأهلية التى يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية . واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التى وفدت الى مصر من أوروبا ، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بالدولة وأجهزة الحكم .

وعلى وفق هذه الانماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية ، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية ، وجمعية المواصلة الإسلامية ، بفروعها فى الاسكندرية وبنهاج والسويس . ثم حدث أن نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا فى العشرينات حتى بلغت نحو مائتين جمعية دينية رئيسية ، المركز الرئيسى لغالبيتها فى القاهرة ، ولها فروع فى الأقاليم وخاصة فى عواصم المحافظات . ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الإسلامية ، وجمعية أحياء السنة المحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وجمعية أنصار السنة ، وجمعية الأخاء الإسلامى ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الإسلامية ، وجمعية المساعى الخيرية ، وجمعية السننين (أو السككيين نسبة إلى الشيخ محمد خطاب السبكى) . ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظيها ، ولها هدف يتعلق بخطاب من جوانب المحافظة على الدين الإسلامى ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن وأحياء السنة

وتدريس مبادئ الدين . أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيري ببدل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء . وكان أنشط هذه الجمعيات ما تعلق نشاطها بانوعظ والارشاد ، اذ تصرف جهد العاملين بها في لقاء المحاضرات والنصائح الدينية في اجتماعات دورية واصدار المجلات التي تنشر نماذجها ، والتي تركز على التذكير بأسس الاسلام وبيان محاسنه . (٦٨) وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشؤها من خطر يهدد الاسلام وعمق اليقين به في نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة الى احضان المندنية والحضارة الأوروبية الوافدة . فجاء نشاطها مرتكزا في الاساس على بيان محاسن الاسلام ومساوئ الحضارة الأوروبية . ومن هذه الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نظم التعليم الديني التقليدي القديم ، والانتشار الساحق لوسائل الاعلام وأجهزة التثقيف الحديث الذي تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة ، فجاء اهتمامها باشاعة التربية الاسلامية ونشر مبادئ الاسلام وأصول الدين والعبادة . ومن هذه الدوافع كذلك ، ان المهتمين بالدعوة الاسلامية وجدوا في نظم الجمعيات نظما أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التي تستند الى شخصية أمام فرد أو شيخ صالح . وعلى أية حال فلا يلحظ ان تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الديني البحت الى الميدان السياسي . وإنما اقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الاشارة اليه ، وغايته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات واشاعة مكارم الأخلاق والحض على الفضيلة ، دون الولوج من باب السياسة أو التصدي المباشر لدعوة تتعلق بالسلطة السياسية في البلاد أو باتخاذ المواقف في القضايا السياسية العامة .

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأن جمعية الشبان المسلمين التي تكونت في ١٩٢٧ ، والتي كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية والخيرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي السافر . وأن الاشارة الى الشبان المسلمين يجد أهميته من كونها من علامات الطريق في هذا السياق . ومن كونها ساهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الديني في مصر والبلاد العربية وقت نشأتها .

وضع النظام الداخلي للجمعية في نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده في يونيو ١٩٢٨ . وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها في السياسة في أية ظروف . واشترط في العضو ان يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض مع الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادئ الاسلام الانسانية وأخذ الحسن من ثقافات الشرق والغرب ورفض السيئ منها . وشكل مجلس ادارتها برئاسة عبد الحليم سعيد عضو الحزب الوطني ، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز

جاويش المفكر الاسلامي و كاتب الحزب الوطنى قبل الحرب العالمية الأولى ، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير العام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الإدارة الآخرين الشيخ محمد الحضر حسين والشيخ أحمد إبراهيم أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق وأحمد الفمراوى ويحيى الدرديرى وأحمد مظهر ومحمد على فضل ومحمد الهياوى ، الصحفي وعلى شوقى . ويلاحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس إدارتها أنها تستهدف الدعوة للإسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعنى ابتعادها النسبى عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تخير الاحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق . وإذا كان مجلس إدارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلقى كالشيخين جاويش والحضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد إبراهيم من أساتذة الشريعة للتناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الفمراوى والدرديرى ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية فى جامعات لندن وجنيف وقيينا .

وما لبثت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين فى فلسطين وسوريا وبيقدا والبصرة . وانعقد فى إبريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الإسلامية فى يافا . توقفت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية . وما يعين ملاحظاته أن كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر ، حث المسلمين على إنشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق إصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالآباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد أن يتزودوا بقوة الايمان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التى يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الألاحاد فى المدارس والجامعات ورسائل المبشرين فى معارضة الاسلام ، مع حث الأئمة على مطاردتهم والتنبيه الى واجب جمعيات الشبان فى هذا الشأن ، والحطالة بتعليم الدين بالمدارس لقاءمة هذه الموجة (١٩٦٩) . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم (٧٠) .

وما لبثت « الشبان » ان أهاجها نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات بالجامعة الأمريكية بصر طعنا فى الاسلام ، كما أهاجها أحداث حائط المبكى فى فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر فى مراکش (١٩٣٠) واجراءات القمع العنيف التى مارسها الايطاليون فى ليبيا واعداهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالاسكندرية فى مايو ١٩٣٠ ، ثم انعقد اجتماع آخر لمجالس ادارة الجمعيات بالقاهرة فى يولية التالى ، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى

وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوها الى مقاومة نشاط المبشرين . كما وجهت بياناً في أكتوبر ١٩٣٠ الى ملوك وشعوب الاسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر والى علماء الزيتونة بتونس وجامع القيروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق واندونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الاسلامي الاعلى بالقدس ، وذلك ضد السياسة الفرنسية لسلخ البربر عن الجماعة الاسلامية في مراكش والجزائر . وكتب محب الدين الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من ايقاظ للفتنة واعتداء على الأمان المقدسة للمسلمين بالقدس ، بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل ان يتصاعد الصراع حول حائط المبكى (٧١) . كما هاجمت في يولييه وأغسطس ١٩٣٠ . كلا من السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على املاك الاوقاف في بلدها ، وأبرقت بيانات الاحتجاج على ذلك . وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم بمصطفى كمال اتاتورك بأنه يقوض دعائم الاسلام بالغائه العمل بالشرعية الاسلامية ونصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله الحروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة . واشتد في هجومه هذا بما ألجأ الحكومة الى التحقيق معه (٧٢) .

ومن ذلك يتبين أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان في يولية ١٩٣٠ خطب الشبان المسلمون خطوة ملحوظة في طريق النشاط السياسي . وتناولت دعوتها بالمفاهيم السياسية . وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الإسلامي بين الأقطار الاسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادئ الاسلام الحسنة ، ومقاومة حركات التبشير والحاد . وبالنسبة للمسألة الأولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية ، ويبدو أنه نظر الى الخلافة الاسلامية لا في صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التي تدّين شعوبها بالاسلام ، بمعنى انها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وانما يعترف بها ويقوم بجوارها . لذلك دعا لانشاء عصبية للأمم الاسلامية . وقدر انه يصعب العمل من أجل إعادة الخلافة حالياً (بالمفهوم الذي دعا اليه) ولكن يجب ان يكون احياء الخلافة هو رغبة كل عضو . وبالنسبة للمسألة الثانية ، أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الاسلامي وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع منع المحاضرات والدراسات الحادية ، ومع تطبيق التبشير الاسلامي بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء . وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الحاد والرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين . في اجتماعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الاسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمي .

وبهذا يظهر إن الجمعية (التي تشابح حرية الفكر أو البحث العلمي عن السياسة

« في أية ظروف » . ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة . فتطرح فكرة الخلافة . حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على أية حال . وحتى لو كان هذا الطرح كمجرد رغبة . يصعب العمل من أجلها حاليا » . كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الاسلامي . وتتخذ المواقف من سياسات الدول والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر ان الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوي اليسر من مؤيديها ، مثل الأمير عمر طوسون الذي كان يشملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته ، والذي عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطني من سنين سابقة . وقد سبقت الإشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطني ، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالحزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشية ان تفقد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وان الأستاذ كامبفاير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها ، ذكر ان كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسي الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وان الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث الوطني ومن شخصية الشرق . وان من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصا على الاسلام أيضا . كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوى بالتضامن ، وهو شعور ينمو تلقائيا مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما اذا كان الاسلام عدو لهم أو حليف ، ويجب بما لاجظه من ان العالم العربي لا ينطوي على عداء للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيى المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معا . أما ما يبعث الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير ، والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقات الصادقة الحميمية قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعا يتعاونون في تجديد الشرق . كما يلاحظ ان الاسلام في عصر وتركيا هو مصدر للحياة الاخلاقية والاجتماعي ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهي من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه يثير كراهة المسلمين (٧٣) .

ويلاحظ أخيرا ان حاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصورا في الأساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقا في الأساس

فلسطين والمغرب العربي (*) . ومفاد تلك الملاحظة أنه بسبب من ضмор الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات . وخاصة في مصر . جاء التعبير عن الانتماء العربي متخذاً ثوباً اسلامياً . وكان الشعار الاسلامي هنا يعكس احساساً لايزال غامضاً بضرورة التجمع على مستوى العالم العربي . وان كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية . وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية . فلما لم يسمعها فكر واضح متبلور عن الجامعة العربية . تلمست في جامعة الاسلام هذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجامعة العربية ، سو بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام .

ظهور الإخوان :

يمكن القول - أن أمكن التبسيط - أن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها ، كانت مقنعة وتمهيدا لجامعة الإخوان المسلمين . وأن الإخوان بدأت حيث توقفت الشبان . لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادئ الاسلام والاستمسك بها . ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأسوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى أنها في أصل نشأتها لم تستهدف الراجعية (*) أي العودة للماضي ، وإنما طرحت منهجا إصلاحيا اجتهدا في غيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرب أو الحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهجا تطوريا . والحركة الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الراجعية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرجاء أو هدف مستقبل لا كعمل حاصر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الاسلامي . وبهذه الحركة اطلت الشبان على ميدان السياسة . ثم وقفت عند المظل لا تلقى بنفسها في خضم الحركات السياسية . استشرقت على الهدف السياسي ولم تتقدم ، واستشرقت على الراجعية ولم تخط . وهنا جاء دور الإخوان المسلمين .

في ١٩٢٨ عرفت كتابات «حسن أحمد البنا متخرج في دار العلوم ومدرس» في صحيفة «محّب الدين الخطيب» الفتح . كانت جماعة الإخوان قد تكونت في الاسماعيلية ، وليس لها في القاهرة صحيفة ولا دار . فكانت الفتح مجال كتابات الشينم البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات . ويحكي

* كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين الذي انعقد في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ . تشكيل لجنة لدراسة قضية طرابلس للفرب (ليبيا) ومسالمة مفتى فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨) .

* ليس المقصود بالراجعية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقدم والمدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن . ولكن المقصود أنها دعوة للعودة للماضي .

حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشبان - عندما كان طالبا بدار العلوم - بالعناصر التي ساهمت في إنشاء الشبان المسلمين . وعن دوره ودور الشباب في ذلك - كان وأصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الحضر حسين ومحمد القمراوى وأحمد تيمور ويحضرُونَ مجالس رشيد رضا . يجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى ادى ألف جمعية « نفضة الاسلام » ، ويذكر الشيخ البنا انه فى واحدة من تلك الجلسات . أخذ يستحث الحضور على العمل النشط والتحرك المنظم للدفاع عن الاسلام ومقاومة التيارات القريبة ، ونجح فى اقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور . ورشح الحاضرون مجموعه من الأسماء مثل الشيخ الحضر حسين وعبد العزيز جاويش وعبد الوهاب النجار ومحمد الحضرى ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الحولى ورشيد رضا ، ومن « الوجهاء » أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد . وأن ذلك أدى الى ظهور صحيفة الفتح التى رأس تحريرها الشيخ عبد الباقى سرور وأدارها محب الخطيب . وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حثي بعد أن فارقت دار العلوم . وظل بحركتها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد ، . وبعد تخرجه واشتغاله مدرسا بالاسماعيلية نفى على صلة بمجموعة الشباب تلك التى تعاهد معها فى القاهرة على العمل للدعوة الاسلامية ، وأنه ساعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسل اليه يطلب الانضمام اليها (٧٤) . ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لانشاء جمعية الشبان ، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها . ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على انشاء الجمعية ، فقد أتت فى بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الإصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التى تصدرت العمل بها . ثم جاءت انعطافة الجمعية الى مشارف العمل السياسى بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابة . ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون اكمال الشروط والارتقاء فى خضم العمل السياسى المباشر . كما أن عددا من الاتجاه الاسلامى أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتقاء فى الاتجاه الرجعى السبلى . فقام المبرر لدى الشيخ البنا وصحبه لانشاء جماعتهم المستقلة .

والحاصل أن كانت حركات التنشير من بين العوامل الهامة التى استفزت الشيخ ورفقاه الى النشاط فى مجال الدعوة الاسلامية . وكان انضم فى صباه ببلدته المحمودية الى طريقة « الإخوان الحسافية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحسافى الذى كان يوصى آخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين ٠٠٠ » . ثم تأسست « الجمعية الحسافية الحيرية » برئاسة أحمد السكرى وسكرتارية حسن البنا . وزاولت الجمعية عملها فى

ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة الى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والحرمات الفاشية كالتحر والقمار وبدع المآثم . والميدان الثاني مقاومة الإرسالية الانجيلية التبشيرية التي هيبت البلد (المحمودية) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسهن حسن ويت ، وأخذت تبشر بالمسيحية في ظل التطبيق وتعليم التطريز وأبواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية في سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك . ولما نمت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرص المرشد العام حسر البنا في أولى خطبه به ، أن يشير الى دور المساجد قديما في تدريس العلوم وأنه ليس « كمدرسة ابتدعوها ومعاهد اخترعوها يدخلها أبناءنا مسلمين ويخرجون منها ملحدون أو بلا دين » (٧٥) إشارة الى كل من مدارس التبشير والمدارس العلمانية الحديثة .

والملاحظ أنه في السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت والمحمودية (البحيرة) ، والمنزلة والجمالية وميت مرجا (دقهلية) ، وشبلنجا (قليوبية) ، وطنطا (غربية) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد (شرقية) . ووجد غالب تلك الشعب في مناطق وجود مراكز للتبشير . ويذكر الشيخ البنا أن الاخوان ابلوا بلاء حسنا « في حركة التبشير التي نجم قرنها في هذا العهد » و « لا ندرى من حسن الحظ أو من سوء أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين في القطر المصري مراكز للتبشير . ففي المحمودية وفي المنزلة دقهلية وفي الاسماعيلية وفي بور سعيد وفي أبو صوير وفي القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعيا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالارسلالات ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كانشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيخ أن يورد في مذكراته تقارير وردت اليه من شعبة المنزلة في شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاذ الشعبة لمسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة يتكسبن منها ، وعن انقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الارسلالية البروتستانتية ببور سعيد الى المنزلة لتتصرهن (٧٦) .

وكانت صحيفة الاخوان المسلمين التي ظهرت في أواخر مايو ١٩٣٣ ، (١٣٥٢) تتابع مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالاجبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الأمين » (٧٧) . ففي المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطريز والحياكة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا أن استخلص الاخوان الفتاة وأودعوها

منزل الأستاذ أحمد سكري ، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج .
وفى الاسماعيلية أنشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم
بمستشفى شركة قناة السويس فى حمل بعض المترددين على ترك اسلامهم ،
فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبانشاء معهد حراء للبنين ومدرسة امهات المؤمنين
للبنات . وفى أو صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة
الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية . وفى السويس اكتشف الاخوان مركزا
للتبشير بحى الاربعين وانفذوا بعض من اريد لهم التنصر . وكذلك كان الشأن فى
القاهرة (٧٨) . وركزت دعوة الاخوان اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين
واستغلالهم لفقير الفقراء ويتم اليتامى ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعا عن
الدين . مع اتهم المبشرين بأشغالهم نيران الفتنة (٧٩) .

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى ١٩٢٣ ، قرر انشاء لجان
فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين . وأرسل الى الملك عريضة
فى ٢٢ صفر ١٣٥٢ بطلب اليه فيما حياة المصريين من عدوان المبشرين ويقترح
عليه خمسة اقتراحات ، هى فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير ،
وسحب رخصة أى مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير ، وإبعاد من
يظهر أنه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معونة جمعيات التبشير
سواء بالأرض أو بالمال ، والاتصال بممثلى مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية
على مساعدتهم فى ذلك . وروج لهذا البيان برسال صور منه الى الوزراء ومجلسي
البرلمان (٨٠) . فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للاخوان حتى ما بعد منتصف
الثلاثينات تقريبا هو مقاومة النشاط التبشيري . ولعل ذلك هو مما اقنع جماهير
الرأى العام بجذوى نشاط الجماعة ومما أكسبها منزل خاصة لديهم باعتبار
ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم .

الجماعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الاخوان المسلمين فى السنوات الأولى من
الثلاثينات ، الحديث عن الجماعة السياسية وعن النظام السياسى والتشريعى .
ومما يلحظه الباحث أن الشيخ ألبنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ رقت
أشغالها سن التمييز السياسى ، إذ كان فى الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات
قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم . وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجماعة
السياسية الوطنية ، وبلورت نظاما سياسيا وضعيا يمتثل فى الدستور الوضعى
النبأى وتعدد الاحزاب واستهداف النهوض الاجتماعى من خلال النظم الوضعية .
وقد يشوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التى تحرك لها المصريون بجمعهم ،

أثرها في الشيخ الذي صار من بعد دائية لأكبر حركة شعبية تنادى بالجامعة الإسلامية وترفض التشريع الوضعي . يحكى حسن البنا أنه قام بدور في تلك الحركة ، ببلدته الحمودية ، وكان بارزا بين المشاركين في المظاهرات ويعتبر الحملة الوطنية جهادا مفروضا - ولكنه فيما يظهر أنفعل بالثورة انغلا لا يصل به الى حد الاستغراق والتوجه الكلي لها . فكان التصوف يستغرقه ويتجه بملب وهوام الى الوجهة الدينية الخالصة (٨١) . وما أن هدأ لهيب الثورة حتى انحسرت موجتها عن قلبه وتوقفت أواصره بالحركات الدينية الصرف . وجاء الغاء الخلافة في تركيا . والدعوات الجامعة الى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطي الى انطلاق الفكر ، جاء ذلك كله وغيره ليثير في نفسه التزوع السلفي والنظر الى حركات التجديد في السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد (٨٢) .

لم تلج الاخوان ميدان النشاط السياسي المباشر في أولى سنواتها . واختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه . ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عيني الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين « بالدولة » وما يراه لها من دور حاسم في نشر الدعوة . يلاحظ ذلك من مجموعة المقالات التي كتبها في ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة الى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد في سبيل الله ومرتله في الاسلام ووسائل اصلاح الشرق . وتساءل على من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبه أولا على الحكومة لأن الله يزج بالسلطان مالا يزج بالقرآن ، خاصة بالنسبة للشعوب حديثة النهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والسراة « وهم الطبقة الثالثة ممن يقدرون على الاصلاح » ، ثم هي واجبة في النهاية على العلماء وطلبة المسلمين . وأوجب على الحكومة كونها المستول الأول أن تهتم بالتعليم الديني وتمنع المجلات الهازئة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الاناحية وأشباه - الملحدين (٨٣) . وكتب أحمد السكري وكيل الجماعة يهاجم أتاتورك لهدمه أركان الاسلام (بالغاء الخلافة) وإزالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الاسلام من الدستور (٨٤) .

وفي ٢٧ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الاخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوي جوهرى ويديرها محب الخطيب ويحرر القسم الديني بها حسن البنا المرشد العام . وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العام نظرته الى الجامعة السياسية الدينية في مقال نشره في ١١ ربيع الثاني ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الاسلامية » ، قال أن من الزعماء من يقدر مبدأ القومية كمثرل وموسولينى ومصطفى كمال ، ومن المفكرين من يتشيع للعالمية ، وأن مصر تعودت تقليد القرب والإعجاب بنظمه ، فهي تقف من هذين على مفترق طريقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الانسانية والسلام والخير ، فإن أمم

الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج إلا الشرور والحروب والتخاسم . وكلا المبدأين ضار بمصر وبالشرقين . والمبدأ الذي يقترحه هو « الأخوة الإسلامية » . « أنا إذا تمسكنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للغاصب » . ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أهم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك أن سماحة الاسلام وصلته تتسع لابناء قومنا وأن كانوا على غير ديننا بل أن تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم مالهم وعليهم ما عليهم » (٨٥) .

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعة العربية في حديث له حاجم فيه طه حسين ، وعرج الى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل الهجرة العربية لمصر في القديم والحديث . وفعل اللغة والدين والمبادئ والثقافة . وذكر ان المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربي (٨٦) . والحق ان تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتراح وثيق لديه للعروبة بالاسلام . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس « ان الاسلام الحنيف نشأ عربيا ووصل الى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين » ، وان توحشت الأمم بأسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين . وقد جاء في الأثر اذا ذل العرب دل الاسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي ، وانتقل الأمر من ايديهم الى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن اليهم ، فالعرب هم عصبية الاسلام وحراسه ومن هنا وجب على كل مسلم ان يعمل لاحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها . وهذا هو موقف الاخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبي عليه السلام أن العربية هي اللسان أى اللغة .

وذكر الشيخ في رسالة « دعوتنا في طور جديد » ، ان للعروبة في دعوة الاخوان مكان بارز ، « لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الاسلامية ونهضتنا ، وان تل شبر من أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا » . وفي رسالة أخرى « بين الامس واليوم » ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الاسلامية والشعب الاسلامي ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والرياسة الى غير العرب ، من الفرس تارة والماليك والأتراك تارة . وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الاسلام الصحيح » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الاسلام ، وان هناك من يفهم القومية على انها عصبية الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم » ، رثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية ،

فيجعلون ذلك سطح أنظارهم « ومؤلا قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط » ثم شرح ما يراه رأى الاسلام « خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك ، ترى من كل ذلك ان للاسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ »

وفي مقالانه التسع التي نثرها بين المحرم وربيع الثاني سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أى شيء ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أنثرت ثمرتين . أولاهما ان المستعمر الاسلامي لم يفتح الارض الا ليعمل كلمة الحق ويزيل الفوارق ويمحو المظالم ، وثانيتها ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الارض فيه اخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من ارض الاسلام تجب حمايته ، وسما بذلك الوطن الاسلامي عن حدود الوطنية الجغرافية أو الوطنية الدموية . فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى فى رسالة المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة فى وطن واحد مهما تباعدت أقطاره ، وفى رسالته « الى الشباب والى الطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامي الذى فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوروبية ، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية خاصة « فمصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر ارض فيه مسلم يقول لا اله الا الله - كل ذلك وطننا الكبير ، الذى نسعى لتحريره وإنقاذه وخلصه وضم اجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضى حركة الاخوان كانوا يكثر من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجامعة الوطنية نفسه الذى ظهر فى القرن الماضى وارتفع فى ١٩١٩ ، وأنتج ثمارا يانعة . وقد ذكر الشيخ البنا فى رسالة المؤتمر الخامس ، ان كثيرا من الناس « ينمزون الاخوان المسلمين فى وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعا اياهم من الاخلاص للناحية الوطنية » ورد على ذلك بأن المسلم اعلم وطنية وأنتفع لمواطينية ، « نالاخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية » كما ذكر فى رسالته « الى الشباب » ان الاخوان أشد الناس لوليتهم اخلاصا وتفانيا ، وهم يعملون لمصر ويفنون فى جهادهم لأنها ارض الاسلام « وزعينة أمة » . كما أكد المعنى نفسه فى « دعوتنا فى طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا فى هذا كله ان نغنى بتاريخ مصر القديم ، وبما تركه قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فنحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفه . ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هداها الله بتعاليم الاسلام » .

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله ان الناس أفتتننت

بدعوة الوطنية والقومية . فإذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض والفتها ، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة مأمور به في الاسلام من جهة أخرى ... وأن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له ... فنحن معهم في ذلك أيضا ... وأن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد ... فذلك نوافقهم فيه أيضا ... (أما) ان كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض ... وتتشعب المناهج وضعية أملت لها الأهواء ... والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته ... فتلك وطنيه زائفة ... أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو اننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية ... هذه واحدة ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون اليه تخلص بلادهم فاذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففى النواحي المادية وفى سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم فى عتقه أمانه عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله فى سبيل أديانها ، تلك هى عداية البشر بنور الاسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يبقى بذلك مالا ... وفى مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان « دعوتنا » (نشرت بدء من ٤ صفر ١٣٥٤ - ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الاخوان المسلمين) . ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينبج إلا خلاف نهج الأسلاف ، واذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الاسلام كما فعلت تركيا فلا (٨٨) . وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد فى ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى لدولة غير اسلامية ، كبيرة من الكيانات توجب مقت الله وشديده عقابه ... فكيف اذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاه المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدى الى أن يكون المؤمن فى صف الكافر أمام أخيه المؤمن ... » (٨٩) . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى . وفى ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى فى مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية فى طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الايطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتضميلها على قوميته الاسلامية « لهُو كفر صراح وخروج عن الدين ... لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجته ... » (٩٠) .

وقد صيغ قسم من شعارات الاخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقيدة ... تذكروا دائما أن الاسلام يشمل العبادة والاخوة والوطن والجنسية والحلق والمادة والقوة والثقافة والقانون ... اعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد فى سبيل تحرير الوطن الاسلامى العام » (٩١) . ثم ما لبثت الجامعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة » (٩٢) ، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم . وهتفت صحيفتهم « انذار » ، « أن الاخوان

المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الاسلامية التي أقرها الاسلام ٠٠ « وصاح عبد المنعم خلاف « لا ندين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا تقديس الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثني الضيق » (٩٣) ٠

وكتب صالح عثمانوى فى « النذير » (٢٤ رجب ١٣٥٧) عن « زعامة مصر اسلامية شرقية ولا غربية ٠ الاسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة ٠٠٠ والمسلمون ٠٠٠ أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، ثم يتحدث عن اعداء الاسلام فى الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية ٠٠٠ فتادى عدالهم وصنائعهم فى مصر (الدين لله والوطن للجميع) ونحن نقول لهؤلاء (اذا كان الدين لله فان الدين عند الله الاسلام) وهتف اعداء الاسلام (الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا) فواعجبا متى كانت الوطنية ديننا ٠٠٠ » ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربية فهو هراء ، فان مصر لا قيمة لها فى ذاتها ، وانما قيمتها فى قيادتها للعالم الاسلامى » ٠

على ان الشيخ البنبا كان يؤكد ، ان الاخوان لا يرفضون من القومية الا استنادها الى اساس عنصري أو جغرافى ، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الاسلامية الاخرى ٠ وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس ، ان الاخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والاسلامية ، بالمنعنى الذى يذكره عز كل منها ، وهى بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا « فاذا أراد أقوام ان يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحا يميمت الشنور بما عداها ، بالاخوان المسلمون ليسوا معهم ٠ ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » ٠

النظام التشريعى :

هذا الموقف الذى اتخذته الاخوان من الجامعة السياسية ، اتسق معه موقف الجباة من النظام التشريعى للدولة والمجتمع ٠ مع نشأة الدولة الحديثة فى مصر على يد محمد على ، ومع تطور نظم الحكم والادارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انبعاث حركات التجديد فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعى ، ليواكب حركة التغيير فى الميادين الأخرى ٠ ولم ينصرم القرن الماضى ، الا وكانت التقنيات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية

ونظم المحاكم وأجراها . وبقى للشرعية الإسلامية مجال الأحوال الشخصية للمسلمين تقضي فيها المحاكم الشرعية . وجاء تعديل النظام التشريعي . اقتلانا شبه كامل للنظام الموروث .

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين . وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد . ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط واحد ونمط موروث ، وهي ليست في سيطرة أن يشير المرء بأصبعه إلى واحد من سلعيتين معروضتين في واجهة أحد المحال . فيتسلها على الفور ويعود بها إلى بيته . ولكن المهمة الصعبة أن يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من واحد وموروث ، وأن يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجح الوصفات لضمان التحرر والرخاء والعدالة . ولن يصنع شيء جاد إلا بعد البحث الدقيق لوظائفه . والفهم الصحيح لواقع مكوناته . والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الوافد والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات . وهو صراع لم ينحسم إلى اليوم . بله أن يكون أنحسم على عهد المرشد العام الأول للأخوان المسلمين . أنا هو دار ولا يزال يدرر سجلا متتابع الخلفات . ومفاد عدم انحساره . قيام الأنماط المتباينة والمتخالفة جنبا إلى جنب . وعلى جهد البصريين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام . وينفرز الحسن من القبيح بمقياس المصلحة . وبمناجاة أئمة الشريعة الإسلامية القدامى في جلب المنافع ودرء المفاسد .

وأن المرشد العام ، وأن التخطأ أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هالة التنافر ووضع كل شيء على كل شيء . ووجهه كله ركاما ، واضطرابا في اضطراب ، بالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة ، ولا قاعدة ولا أساس في العادات والآداب . وليس ثمة عرف اجتماعي عام . والمتدين يوجد بجوار غير المتدين ، والاباحي بجوار الورع . كان ثمة واقع قبيح أسخطه . تمثل في فترة الثلاثينات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي أفتتحت بها هذه الفترة . ولكنه بدل أن يتقدم باحثا منقبا ، جعل إلى الوراء وإفضا ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم . كانت الديون الأهلية تأخذ بجناس الأفراد والأسر . قرأ الأثم في نظم البنوك ومواد القانون التجاري . وكلها شواطئ من نار مسلط على التجار والزراع والملوك والوارثين يقضي على ما ورثوا وينقل ذلك كله إلى يد أجنبية ، . ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماسرة الأجانب ، فقرن هؤلاء بالكليات الأجنبية والمحور الأجنبية والنساء الاجنبيات وسوى بينهما جميعا في الأهمية ، واعتبرها جميعا عوامل مدمرة للثروة الوطنية . ووصف التعليم بأنه يجاذبه روح المحافظة والتحليل الشديد (٩٤) .

وقد نشرت في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ . من أحاديث الثلاثاء للشيخ

حسن البناء . ان المسلمين في مصر فريقان أحدهما يدعو الى الله ورسوله وسنته ٠٠٠ ، وفريق تشرب ادراكهم بتعاليم غير اسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو اجنبى بحث . من مطاعم وملابس وإخلاق ومظاهر غريبة عن الاسلام ٠ ، ثم يشير الى خطورة هذا الفريق الثانى بقوله « وقد بلغ عدد الذين فى المدارس الأجنبية منهم حوالى الخمسة والثلاثين ألفا ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم . ونمت مداركهم على كل ما هو اجنبى . فهم يحيون كل ما هو اجنبى . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم فى هذا البلد ، فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هى القيود وهذا هو الاستعمار فى الواقع . وهذا هو الخطر المسبب الى الروح الاسلامية ، فهى الهدف الوحيد المتجه اليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من اشباهه منذ خمسين سنة ، فالقيت اليهم مقاليد الحكم فى هذه البلاد ، فلقى منهم الاسلام وابناؤه الشر المستطير » ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ فى بيئة اسلامية . اذا فالصحف والاذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها اجنبية غير اسلامية . فهذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو مع الاسف الذى فى يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه فى شئون هذا البلد » . تلك هى الروح التى اراد الشيخ حقيقة ويحث - أن يقاومها وكان كما ذكر فى النذير (اول محرم ١٣٥٨) يرى « موقف الأمة عموما موقف الحائر فى مفترق الطرق بتلمس الهدى » ، ولكن كيف تكبر المقاومة . وأى سبيل تسلكه من لسبل المتشعبة .

وفى مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وأن دعاة الاسلام فيها ينقسمون فريقين « فريق جعل الاسلام أساسا فعمد الى الأصول الاسلامية يتفهمها ٠٠٠ ويخلصها مما شابها ٠٠٠ هذا الفريق أصاب كبد الحقيقة ودعا الى الاسلام يحق ٠٠٠ وفريق ثان من رجال الدعوة الى الاسلام أيضا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالبت بهم الطريق وعز عليهم الوصول الى الغاية ٠٠٠ وأخذت بأبصارهم زخارف مدينة الغرب ٠٠ وضعفت فى نفوسهم المنعة الاسلامية ٠٠٠ فجملوا مدينة الغرب أساسا يشكلون الاسلام على غرارها ٠٠٠ فما وافق هذه المدينة من الاسلام شادوا به ٠٠٠ وما استعصى من قواعد الاسلام ونظرياته على هذه المدينة ٠٠٠ قسروه على ذلك قسرا ٠٠٠ ، وذكر أن هذا الفريق الأخير وإن ادعى أنه يمشى روح العصر ، فإنه لا يجد الا ضعاف النفوس يصدقونه . ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال أن الفريق الأول يحرمونه . أما الآخرون « فاستتروا بالاضعاف المضاعفة تارة وبالفضل والنسيئة تارة أخرى وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة » (٩٥) .

ان المثل الذى ضربه الشيخ ، فصيح فى دلالتيه على طريقى الدعوة الاسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع

على علاته بفظاه من مادة اسلامية . ولا ريب ان الشيخ وجماعته كانا من اصحاب الطريق الاول ، طريق الالتزام بالاصول والمناهج . ولكن على أى جانب من جانبى الطريق كانوا . جانب الاجتهاد أم جانب الجمود .

ان الشريعة الاسلامية مصادرها الاساسية القرآن والسنة . وهى بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير . وتفسير النص . أى نص قانونى ، ليس مجرد بيان لمعاني كلماته وجمله وعباراته ، إنما جوهر عملية التفسير هى فى وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أى هو حكم النص متحركا فى اطار الواقع المعيش . لذلك فان النص وهو ثابت لا تنتهى تفسيراته ، لانه ينطبق على واقع غير متناه ، وفى نطاق النص الثابت فان كل واقع جديد يستدعى تفسيراً جديداً . والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حكم فى واقعة لا نص فيها . على هدى من الاحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقاً لطرائق يبنوها ، وليس المجال للتفصيل فيها . فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة . وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على عهد أئمة الشريعة العظام فى القرون الاولى للإسلام . حيث أسست الشريعة وأصلت وحللت . ثم تجدد المجتمع الاسلامى وآل فى جملته الى الركود ، وانطلق باب الاجتهاد . ومفاد قفل باب الاجتهاد أن تفسيرات النصوص قد تجملت فى نطاق ما فسره بها الأئمة الأولون ، أى فى نطاق ما عايشوه من واقع . وأن لم يبع الفقه لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث . وإذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصاً من قرآن أو سنة يحكمها ، ولا تفسيراً للأولى يشملها ، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد فى النصوص توصلها لحكم يصلق عليها .

ومع حركة البعث والاحياء الحضارى فى القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انطلق من أبواب الاجتهاد . ووجه الضرورة فى هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئاً بحشود من الجديد فى كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصاً على حيوية الشرع الاسلامى وبعثاً له ، أن يفتتح باب الاجتهاد ، لتتحرك النصوص الثابتة لا فى اطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ولكن فى اطار الواقع المعيش الآن .

لذلك فان الطريق الاول الذى اختاره الشيخ لجماعته ، لم يكن طريقاً وحيد الجانب . إذ وجد فيه من يجتهد فى تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أى لتتفاعل معه بالضبط والتغيير . كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامة ، فيفقد بهذا الموقف الفكرى مكنه تغيير الواقع على وفق ما يرى . ولم يكن الخلاف بين هذين الجانبين ان أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها ، إنما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان أحدهما يجتهد ليحفظها كقوة مؤثرة فى الواقع المعيش ،

بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتأكد أنخلاها عن واقع الحياة الميشة . والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير . وما دام أن التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام أن نبوت النص ليس هو موضع الخلاف ، مادام ذلك كذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين في التعامل مع الواقع الميش . والتعامل مع الواقع هو وسيلة تفييره وضبطه على وفق المثل المرجوة . وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها . أما تجاهله فلن يفيد الا الانخلاع عنه .

والحق ان الشيخ البنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجديد . وكان سبيله الى ذلك هو السبيل الذي تسلكه عادة دعاوى الاحياء والبعث ، وهو سبيل اللجوء الى المصادر الاصلية والدعوة لبدء منها . وبالرجوع الى المصدر يمكن إعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بأثار الحلقات الوسيطة . وللشيخ في رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن . اذ ذكر « يعتقد الاخوان أن أساس التعاليم الاسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً . وإن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالاسلام وتكونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها . ولهذا يجب ان تستقى النظم الاسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي وإن نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيّد أنفسنا بغير ما قيّدنا الله به . ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه وإلى جانب هذا أيضاً يعتقد الاخوان المسلمون أن الاسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الاعصار والازمان ، جاء أكمل وأسمى من ان يعرض لجزئيات هذه الحياة » وذكر أيضاً في رسالة « التعاليم » ، « ٥ - ورأى الامام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفي المصالح المرسله ، معمول به ما لم يصطدم مع قاعدة شرعية . وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات . والأصل في العبادات التباعد دون الالتفات الى المعاني ، وفي العاديات الالتفات الى الاسرار والحكم والمقاصد (أي لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وإنما يجري الاجتهاد في المعاملات) ٦ - وكل أحسن يؤخذ من كلامه ويترك الا المعصوم صلى الله عليه وسلم . وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنة قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع »

ويؤكد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرح به في رسالة المؤتمر الخامس ، من تأكيده ان الخلاف في الفرعيات « ضروري لا بد منه » . لاختلاف العقول والافهام في الفهم والتصور ، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « وما زال كذلك وسيظل الى يوم القيامة » . وروى حديث الامام مالك « اذا حملتم على رأى واحد تكون فتنة » . ثم ذكر ان ليس العيب في الخلاف ، ولكن العيب في الحجر على عقول الناس برأى واحد . وأكد في رسالة التعاليم

هذا المعنى وإضاف أن « كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذى نهينا عنه شرعا » . وإن هذه العبارة الأخيرة لا تفيد فقط الحذر من أن يستدرج الناس الى خلافاً نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية . ولكنها تفيد كذلك الحصر، وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد .

على إن حركة الإخوان كانت موجبة فى الأساس الى الدعوة « للأصول » . أى للمبادئ الكلية للنظام الإسلامى وشريعته . إذ رأى الإخوان أن الانباط الحديثة وإواندة قد إقتلعتها إقتلاعاً . فجاء صراعهم الأساسى من أجل العودة الى هذه الأصول . وكان تركيزهم على هذا الجانب . واستتبع ذلك أن يقفوا فى الغالب موقف الحذر من أن تؤول دعوة التجديد فى ظل أوضاع راضية غير مقبوه . أن تؤول الى طلاء يتنق به هذا الوضع الراهن . وأمل عليهم واقع دعوتهم فى سياق ما يرونه من أوضاع مميضة ، أمل عليهم التأكيد على إظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع ، الى التركيز على ما يرونه مرفوضاً من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه . وإذا كان الاجتهاد فى أحد معانيه هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب فى توازنه لديهم مع الجانب الآخر ، أى الدعوة للأصول . وجاء الأثر العملى لذلك أن الدعوة أوضحت الفارق جلياً بينها وبين غيرها فى موضوع العودة للأصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل فى تحريك الاجتهاد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها . وبدأت الإخوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حبذا الإخوان العودة للتشريع الإسلامى وتطبيقه فى كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية ، باعتبار أفضليته على الشرع الأخرى (٩٥) . وأوضح الشيخ رأيه فى تلك الأفضلية مقارناً بين رسالة المسلمين وهى نشر الإسلام بين العالمين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التى أفسدت المبادئ السياسية إذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشها وقضتها وذعبيها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهى حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواش الترف والنعيم .. ففسدت مبادئ القوم السياسية ، فهم بين ملكبة مهددة وجمهورية زائفة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة ، وفسدت قواعدهم الاقتصادية ... » (٩٦) .

وقد نشرت « النذير » فى ٧ ربيع الثانى ١٣٥٧ حديثاً لأحد الأساتذة المجتهدين فى الشريعة الإسلامية ، الشيخ عبد الوهاب خلاف أستاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جواباً عن نظرة الإسلام الى النظام النيابى فقال « الحق الذى لا ريب فيه أن الإسلام لم يجعل أمور المسلمين حقاً لفرد يستقل به دونهم ... فمصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذى يعبر عن إرادتها هم أولو الحل والمقد من رجالها ، والمنفذ لما ترده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء ... وهو الخليفة » . فلما سئل عما كانت

الدعوة الإسلامية تستفيد من دخول دعايتها في مجلس النواب ، أجاب بالإيجاب باعتبار المجلس النيابي أقوم طريق يوصل الى العمل في الإصلاح التشريعي والقضائي ، وذكر أن القسم الذي يقسمه النائب باطاعته الدستور والقوانين ، لا مأخذ عليه من الوجهة الإسلامية ، لأنه لا يمنع من القسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ماسا بأحكام دينه أو مصالح أمته .

وقال أن حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافي ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها ألا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض لنبي دين في إقامة شعائره دينه ، وكلا الأمرين يحترهما الإسلام الذي أجاز للمسلم أن يتزوج غير مسلمة . ولكن النذير افصحت في عددها التالي عن معارضتها لما أثبتته الشيخ خلاف من آراء . وكان صالح عشموي هو صاحب هذه المعارضة .

وقد أثار موقفه تساؤلات ، رد عليها الشيخ البنا مؤكدا أن الإخوان يرون أن الأسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الإسلام ، وهما ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب .

وبمناسبة الاحتفال الوطني العام في ١٩٣٣ بالعيد الخمسيني على نشأة المحاكم الأهلية ، كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بنظامها وتشريعها الحالي تصطدم بتعاليم الإسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزاني ، واجازتها اعفاء الزانين من العقوبة وإباحتها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتماشى مع نص الدستور من أن دين الدولة هو الإسلام (٩٧) .

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكلليات الشرائع الدينية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس ، فالعالمية والقومية والاشتراكية والراسمالية والبلشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التي تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع ، كل هذه نعتقد أن الإسلام خاضها في لبها موضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن . . . وأن لكل أمة قانونا يتحكم اليه أبناءها ، وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذا من القرآن الكريم متفقا مع أصول الفقه الإسلامي . . .

ثم ضرب مثلا عن البقاء وحانات الحمور والاباحية واللهو العابت في الشوارع والمصايف (٩٨) . وذكر أن الإسلام لا يقف محايدا أمام أي شأن من

شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات (٩٩) ، وأن أظهر مظاهر الداء الذى يعانى منه المجتمع هو « الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والاحاد والاباحية وفوضى التعليم والتشريع والياس والشح والخنوة والجبن والاعجاب بالحصم اعجابا يدعو الى تقليده تقليدا اعمى . . . » وأن وسيلة العلاج هو استخلاص المنهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله ، فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموثوق بها التى وجدها الاخوان المسلمون (١٠٠) .

وكتبت صحيفة الاخوان فى ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يبدآن المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التى هى أباحية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون فى تركيا والهليريون فى ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الضائقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة « أو أسمياها أنا بالنكبة الكبرى التى عطلت الأيدي وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقة العامل المسكين » (١٠١) ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضا من كتاب الاخوان بلغ الرفض بهم حدا لم يكونوا معه يتمنون بالفهم الصواب لا يرفضون .

وقد اتفق أن أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحدث أظهر فيه أعجابه بكمال أتاتورك الذى بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة فى بلاده « التى تستطيع وحدهما فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » . فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظراته هذه ، ويسأله عما اذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبر تامج أتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الاخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التى انتكست بظهور العاريات على شواطئ البحار وغبر ذلك (١٠٢) .

فلما أبرمت معاهدة ١٩٣٦ ، تصاعد الاخوان فى مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الإسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الاسلام هو النظام السياسى الاجتماعى العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطا كبيرا فى نشر المقالات واللقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للأخوان لجنة لدراسة الدستور فى ضوء نظام الحكم الاسلامى واحلال النظم الإسلامية محله ، ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعى والقانون الإسلامى ، بيانا لنواحي الخلاف ومطالبة بتعديل المخالف ، (ولا يظهر أن ايا من المجهدين قد أثمر نتائج ملموسة وقتها) ، واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بحكومة امام اليمن وملك السعودية (١٠٣) .

ودعا الشيخ البنا الى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسلامية لا على حسابها ، وهاجم سُلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى إلغاء الرما والميسر والبغاء والحمر . وافتي بتحريم التأمين على الحياة (١٠٤) .

وكان من أهم شعارات الاخوان السياسية التي يتجمع بها الانصار ويدعو اليها المدعون ، لا تقف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن » ، وانما تشمل بالمستوى نفسه من الاهمية « الامامة سياستنا » ، وان من الموبقات التي يتجنبها الاخوان ويميلون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنجزات « اقامة الحدود الاسلامية » (١٠٥) (*) .

الموقف من الاقلية :

يرتكز الفكر السياسي للاخوان اذا على ركيزتين ، الجامعة الدينية ، والشريعة الاسلامية كنظام تشريعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامعة الدينية مستبعدا للرابطة القومية رافضا لها ، ولا كان في الشريعة الاسلامية مستبعدا للمنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الاخوان في اشاعة العنصر الديني الاسلامي في هذين المجالين اللذين يمسسان مبدأ المواطنة ، كان عن شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الاقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الاخوان . وأن يثير الحذر مما قد تقضي اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنة بالجامعة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو اختلفت أديانهم .

❦ وكانت « للنذير » حملة على الدستور باعتبار مخالفتها لتقاليد المصريين وديانة المسلمين . مما لم يكن منعا لقسم كبير من الرأي العام « الذي كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحوى سياجا للحريات العامة وضمانا ضد جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولبدأ للمساواة بينهم » فضلا عن تحديثه حقوق كل من الملك والرعية وواجبات كل منهما . وكل ذلك لا ينافي الاسلام ، بل يقيم للمساواة والحرية على ما عرف المسلمون في الصدر الاول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تمبر عن هذا النظر ، وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طرفة وازهاق ، وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة السمل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة أن الدستور يميل الى القوانين الوضعية ، وأن فكرة النظام العام عنده غير مستمدة من مبادئ الشريعة الاسلامية . (يراجع على سبيل المثال « صحيفة النذير ٢٤ رجب ١٣٥٧ » مقال « لبس في الدستور المصري مخالفة لأحكام القرآن الكريم » . حامد أحمد محمد عاشمور المحامي . وقال « ردا على مقال ليس في الدستور » . عبد النعم فرج الصمد المحامي .)

والا بدأ الظهور السياسي السافر لجماعة الإخوان في سنتي ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، كان من الطبيعي أن تكون هذه النقطة هما يثور حوله الجدل بين الإخوان وغيرهم ، وأن يتساءل بمجمل الراى العام عما تصنعه دعوة الإخوان فى هدف جمعته الأمة ، وشعار روته دعاء الشهداء فى ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصرى الأمة الدينيين واسباغ صفة المواطنة فى مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها . ويبدو أن مشكله الإخوان فى هذه النقطة ، ان المرشد العام مصمم الدعوة ومعلمى جماعته ، لم يولوا تلك النقطة حقها فى الاهمية . وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الاسلامية والتشريع الاسلامى ، لم يرد الا قليلا نسيبا التعرض لهذه النقطة ، تعرضا لا يستهدف مجرد اشاعة الاطشنان لمسلك الدعوة الاسلامية ازاء غير المسلمين ، ولكن يتضمن تحديدا منضبطا واضحا للنظرية الاسلامية التى يراها الإخوان ويعملون لها فى هذا الشأن . لذلك بقى قلق غير المسلمين قائما ، وبقي حذر فريق من العاطفين على الدعوة الاسلامية نفسها ، وبقي جماهير الإخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب فى هذا الأمر والنظر الجامد فيه ، مما اضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب - شعب وادى النيل كله فى الشمال وفى الجنوب - يدين بهذا الدين الحنيف . والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمانينة والامن والعدالة والمساواة التامة فى كل تعاملهم وأحكامهم ويعتبرون الاسلام معنى من معانى قوميتهم ، وان لم تكن احكامه وتعاليمه من عقيدتهم » (١٠٦) . وكتب فى مناسبة أخرى ، يكاد يعترف فى ثنايا حديثه أن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن دعونه « سمعنا من الكثير من القيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها . وفى أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات القليلة ليعلموا أن الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجاً شاملياً يشيد بالقومية ويحمى الاسلام . أن الاسلام الذى وضعه الحكيم الخبير احتاط لتلك العقبة وذلكها من قبل . فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم الا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبسا ولا غموضاً فى حماية الأقليات » (١٠٧) .

وذكر فى رسالته « الى الشباب » ، « يخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين دعاء تفريق عنصرى بين طبقات الأمة . فنحن نعلم أن الاسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الانسانية العامة بين بنى الانسان كما أنه جاء ليحر الناس جميعا ورحمة من الله للعالمين . ودين هذه مهمته أبعد الاديان عن تفريق القلوب وإيقار الصدور وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى فى حالات الغضب والحصوه ، وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وان اختلفت عقائدهم وأديانهم وفى انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلهم ما لنا

وعليهم ما علينا . نعلم كل هذا فلا ندعو الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبية طائفية . ولكن الى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بايماننا ٠٠٠٠ » وذكر في رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن انبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، أن الجرى على هذا المبدأ (هداية البشر بنور الاسلام) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ماداموا متعاونين على الخير ٠٠٠٠ » وكتب في « نحو النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يشتمل على حمايتهم فقط ، بل أوصى بالبر بهم والاحسان ، وقدم الوحدة الاسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الايمان بالاديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذى على المزاج المعتدل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا فى تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة منعة القداسة الدينية » بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » .

ورغم كل ما بذل المرشد فى اشاعة الاطمئنان والسكينة ، لا يظهر أن جهدا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . بقيت عبارات الكتاب التى تتكلم عن الدين كأساس للجنسية السياسية ، بقيت مصدرا للقلق والحذر .

وكتبت صحيفة الاخوان « قد يقول قائل ان الأمة الواحدة من أهم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية » . والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام تجعل بره وصلته تتسع لأبناء قومنا وان كانوا على غير ديننا ٠٠ بل ان تعاليم الاسلام تقضى على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وأتت بالشواهد من تاريخ الاسلام فى ان دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالاقامة فى البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وأنه مع بداية الفتح الاسلامى كان المسلمون يخيرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو الحرب ، فإذا دفعوا الجزية عدوا ذميين ، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتضمن لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولم التقاضى فى أمورهم الخاصة الى رؤسائهم حسب شرائعهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعى بحق النظر فى المحصومات المدنية « التى تقع بين الأجانب والراعى المسلمين ٠٠٠ » (١٠٨) .

وقد كتب التيمى حمزة فراج يهاجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذى انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الفناء « سورة براءة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم » (١٠٩) .

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا الى محمد محمود رئيس الوزراء في ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشريعة الاسلاميه ومنع الحفلات الخليعة وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسه الاسلام والسيرة النبوية . ثم قال « قد يقال أن في الأمة عنصرا ليس مسلما ولا يرضى حكم الاسلام . وجواب ذلك مدفوع بالواقع فقد عاش هذا العنصر الاسلام قرونا عدة ، فلم ير الا العدل الكامل والانصاف الشامل ، ولا تزال كلمة الخليفة الثاني لاميره على مصر مدويه في الأذان مرددة على كل لسان (يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمياتهم أحرارا) » . ثم أعاد الطلب في خطاب يمث به الى وزير الحاقية أحمد خشبة ينصح فيه بتوحيد القضاء مع العمل بالشريعة الاسلامية ، وعرج فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو « أن في مصر عناصر غير اسلامية أن حكمت بأحكام الاسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التي كفلها الدستور للمواطنين ، وأن حكمت بغير أحكام الاسلام كان ذلك نوعا من الامتياز البغيض الذي حمدنا الله على التخلص منه ... هذه الشبهة مردوده بجزئيتها ، فأنهم أن عوملوا بتعاليم الاسلام لم يكن في ذلك اصطدام بحرية الدين ، فان الحرية المكفولة هي حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعية فهي حق الأمة ومظهر سيادتها ، فهم فيها تبع للاكثرية ، فاذا ارتضت اكثرية الأمة قانونا في هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع ... وأن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس في ذلك امتياز يخيف ... » (١١٠) .

وأن حرص الشيخ على معاملة هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه . في هذه النقطة الصعبة . لقد كان أدب الاخوان دائما أدبا هجوميا على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث في هذه النقطة التي تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون الى مواقف الدفاع . كانت عادة الشيخ الا يجادل مخالفيه في أفكارهم ، وإنما يطرح أفكارا أخرى بديلة ، ولكنه في هذه النقطة خاض في مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشيخ دائما يصدر في أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره . واستخدما لمفاهيمه هو لا دخولا في مفاهيم الآخرين ، ولكنه في هذه النقطة - وحسب العبارات السابقة خاصة - جادل غيره بمفاهيم هذا الغير لا بمفاهيمه هو . وأحتج في طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الاكثرية في المجتمع . فاستمدد للشريعة بذلك « شرعية » طارئة عليها هي أنها قانون الاكثرية ، ولم يقف عند حد أنها « الاسلام » كما يفعل في غير ذلك من المواقف ، كما أن مجادلته عن حكم « اكثرية الأمة » للأقلية ، يعني اعتراف ضمني بأن الاكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسي واحد ، وأن ثمة « أمة » منها .

بهذا المنهج الأصلي . عالج الاخوان فروع المسائل - فمثلا كان من أهم

مطالب الاخوان خلال الثلاثينات جعل الدين الاسلامى مادة أساسية فى المدارس، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية . وبالتسبة لغير المسلمين الا يكون تدريس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم . ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين فى مدارسها ، اعتبر الاخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيديح ذبيحا رسميا فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية . لقد تقرر رسميا من عهد قريب أن يعين بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم ديني خاص بهم . سيعين اذا فى التعليم الأولى معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيد من التعليم الذى ظل محافظا على صورته الطاهرة واسلاميته الكاملة » (١١١) . ووقف الاخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين .

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومي (١١٢) ، انه مع ما اتسم به موقف الاخوان من الاقباط من اعتدال ، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التى تفيد المحتل ، ومع الحرص على نفي تهمة التعصب الدينى واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة فى مضمونها للاقباط . مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها ، ومهاجمة وزير الاوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية (وكذا مهاجمة بهي الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمجيد النجاح للجمعية) . وذكر المؤلف ان صحيفة النذير والت « نشر المقالات عن الحروب الصليبية فى قالب مثير للمسيحيين . . . وكان كل ذلك كفيلا بارتياح الاقباط من هذه الدعوة . . . » (١١٣) .

٣ - مصر الفتاة

من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبى الآخر ، ظهر فى الثلاثينات بعد الإخوان المسلمين . كانت بداياته بـ حركة الشباب فى « مشروع القرش » ، الذى استهدف فى مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس فى ١٩٣٣ بأسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجا تضمن أهدافا سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبذة الدينية القوية التى شاعت فى البرنامج ، كما شاعت فيما بعد فى ممارسات الحزب السياسية . وأن ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة فى فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

فى ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسنى المدرسان بالمدارس الثانوية وقتها ، أصدرتا كتابا عن تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر (١١٤) ، كان له تأثير ممتد على أجيال متتالية من الشباب ، خاصة بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية (الثانوية العامة) ، واستمر تدريسه حتى أوائل الخمسينات . وكان كتابا جديا مشوقا فى مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفى تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومى فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينة الكتاب الذى درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازينى وحركته « إيطاليا الفتاة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازينى نبي الحرية والوطنية فى إيطاليا ، أنشأ جمعية إيطاليا الفتاة ، وجعل شعارها (الله والشعب) فسوى بذلك بين الإيمان الوطنى والإيمان الدينى ، وكان لا يقبل فى صفوفها من يزيد سنه عن الأربعين (لأن الشباب - كما قال - يكسب الحركة حماسا وقوة ، ويضاعف انتشار الدين الجديد ، دين حرية

«وحدة إيطاليا» . ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الإيمان ، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدسة والإيمان الثابت بمستقبل البلاد ... » . ونقل المؤلفان من أقوال مازيني « إيطاليا مكنة العالم ، أرض دانتى ، مركز البابوية ، مهد النهضة ونبعث النور والحرية : لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد طهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع ... أن هذا النور لن ينبعث إلا إذا قدم الإيطاليون أرواحهم فداء الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والسجن والفاقة وتألوا كثيرا ... » (١١٥) .

ويقابل ذلك العبارات التي تصدر بها برنامج مصر الفتاة « مصر التي علمت الإنسانية وأضأت على العالمين ، مصر التي رفعت لواء الأديان جميعا وأعلنت كلمة الله والإسلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن ، بعد أن حاربها الزمان فارتد وانهمز ، لن تموت أبدا بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجا للشرق وزعيمة للإسلام . وهى من أجل ذلك فى حاجة الى دم الشباب الملتهم ، فى حاجة الى الإيمان والعمل ، فى حاجة الى نفر من بنيتها يقابلون الموت ويستعذبون الألم ويرجون بالتضحية . وتلك صفات لن تتوفر فى أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله - الوطن - الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رآه مازيني وإيطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخلص الوطن » والعمل فى سبيل الحرية والوحدة القومية ، قل أن تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « أن شقاء العيش وبؤس الحياة التى يقاسونها ، إنما مصدرها الأجنبي الغاصب - النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد ... الحائل الأكبر بين سعادتها » . وورد فى النداء الذى أرفق به برنامج مصر الفتاة أنها تتقدم « ... لترفع صوتك ولتطعم جائعك ولتعلم جاهلك .. أن الأجانب يفزوننا ويسدون علينا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلص مقدسة » (١١٦) .

ولا يكاد يلاحظ اختلاف فى الكلمات ، الا تقديم وتأخير فى العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، أو توليدات « مصرية » على نغمة « إيطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينات الى إيطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موجهة الى شباب مثلهم ، وفى بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم ، وله ماضيه الحضارى مثل ما لهم ، وله مركز فى العالم المسيحى (الكاثولىكى) مثل ما لبلدهم فى العالم الإسلامى . لا توجد رغبة بطبيعة الحال فى إيجاد تطابق بين حركة إيطالية وحركة مصرية آتت بعدها بنحو مائة عام . ولكن لزمّت الإشارة السابقة لبيان المآخذ التاريخى لبعض مما اتسمت به دعوة مصر الفتاة . مع تقدير أن تقاسها ما فى دعوتين لا معنى ولا يستتبع بالضرورة تطابقا فى وظيفتهما

السياسية والاجتماعية ، ولا يفيد من باب أولى تشابها فيما تطورت اليه كل منهما تطورا تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية .

ان ما يميز مصر الفتاة في دعاويه التي طلع بها على الرأى العام ، انه عمل على الجمع بين الدين والوطنية في اطار سياسى واحد . ولم يدخل الدين فى طرحه السياسى على حساب المفهوم الوطنى للجامعة المصرية . بل على العكس . فهو فى الوقت الذى رفع فيه الدين كشعار سياسى . تصاعد « بالصرية » الى درجة جد كبيرة ، فاكّد أن كلمة المصرية هي العليا . وأن مصر فوق الجميع . وأن هدفه إنشاء « امبراطورية عظيمة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتزعم الاسلام » ، ومن جهة أخرى اكّد على فكرة الدين كميّدان من ميادين العمل السياسى ، وأفرد فى برنامجه بندا خاصا بالجهاد الاجتماعى فى الدين والاخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالاخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخثّن . وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك .

ويحكى أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستريبان فى الحزب الجديد وهوالاته للملك خصم الوفد التقليدى ، ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب « ومازلت اذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله فى برنامج سياسى وكيف رأى فى ذلك لونا من ألوان الشيعة » فاجابه أحمد حسين « أن الذى لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه ... وأنى أومن كل الايمان أن التدين والوطنية يسيران جنبا الى جنب ، فكلاهما يفيض من تبع واحد ، تبع المحبة للمثل الأعلى والحق والعدالة » (١١٧) .

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، أنه لم يقرن الدين بالوطنية فقط ، وإنما قرنها بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية . فطالب فى برنامجه بإلغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتمصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية فى الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الفلاح المصرى وجهله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضى الجديدة ، وتعميم النظام التعاونى لاقرض الفلاحين ومدهم بالبنود والآلات وبيع محصولاتهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وإنشاء بنك صناعى لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكاً للمنتجات المصرية ، وإنشاء بنك مركزى للإصدار ، فضلا عن مجانية التعليم الابتدائى وتقليل نفقات التعليم الأعلى . وأن الجامع الأساسى لكافة هذه الأهداف هو التمسير ، تمصير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطنا للمصريين .

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسى ، إنما العكس هو ما تم ، إذ أسرف في تأكيد الفكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يبجد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه ندائه الى الشباب المسلم المحب لمصر أن يصلى يوم الجمعة « قبل أن يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق ... من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم الجمعة على الأقل أن كنتم مسلمين ويوم الأحد أن كنتم مسيحيين ويوم السبت أن كنتم يهودا ... هنا أيها الشباب في المسجد وفي الكنيسة سوف يجتمع ... وبين يدي الله سوف نمثلي . إيماننا وثقة بالخلود ... » . « نريد عملا إيجابيا في سبيل الله والوطن » لانقاذ مصر من التدهور ووضع حد للفوضى الأخلاقية . ثم يهاجم الشباب الخليع المختلث وينعى الزمن الذي خلت فيه المساجد وأمتلات دور السينما (١١٨) .

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الاسلام عندما كانت تضىء على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء الا أن تبقى متدينة ... كانت ولا تزال وستظل دائما أبدا موئل الأديان وحاميتها ... ومن هنا كانت مصر تقوى اذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما أنحرفت عن دينها ... » ، ويذكر أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة . اذ لا يتفق ذلك مع عقلية بناء الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الاسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الاسلام فتحت له مصر مصاريها وصارت حاميتها بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له (١١٩) .

وتذكر الصرخة تمجيда لمصر أنها « موئل الأديان جميعا : فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها أحتمت المسيحية وهي التي رفعت لواء الاسلام عاليا وأنشأت جامعة الأزهر » (١٢٠) .

ويتحدث أحمد حسين في خطاب منشور وجهه الى عباس العقاد ، عن مصر التي أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس (العصر الفرعوني) ثم جامعة الاسكندرية (العصر القبطي) ثم جامعة الأزهر (العصر الاسلامي) ، وأن المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية « ليتألق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينحني العالم أكبارا واجلالا لاحفاد الفراعنة والعرب » (١٢١) .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرة الدينية الجامعة ، التي لا تتف عن حلول واحد من الأديان الموجودة بمصر ، أنها تضم الديانات القديمة والمسيحية والاسلام معا ، وتشير الى التاريخ المصرى كوعاء لها جميعا . وتقرن بين الذين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم « المصرية الجامعة »
للأديان والثقافات والعقائد التي عرفت مصر عبر تاريخها الطويل . وبهذه
المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية . مفيدوما عن الديانة الجامعة
التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحية والإسلام . فمصر
الفتاة « هي وطنية الدين وإيمانه » (١٢٢) .

ومصر بلاد مقدسة « قدسها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعا
وحمل بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والإسلام نلتها وجدت موثلا وحاميا لها
في مصر ، وعاشت جنباً إلى جنب في صفاء ولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب
ولا قتال . . . فمصر هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية
عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معاول روما . كانت مصر هي التي
تحمل المسيحية ، وما عيد الشهداء الذي يحتفل به الإقباط حتى اليوم إلا أثراً
من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها . وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت
الإسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية . . » (١٢٣) .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وثقافته لأنصاره من
الشباب ، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة .
وهو عندما يورد في برنامجه السياسي الداعي لتمصير الحياة السياسية
والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الإيمان بالله والصلاة في الجامع
والكنيسة . إنما ينظر إلى الإيمان الديني والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية
الملقاه على عاتق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز إلى مصر
تلبس لباساً فرعونيا وتمسك بعصاة فرعونية وتتحج إلى الشمس المشرقة بذراعين
مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من تضع في أهدافها صلاة المسلم بالجامع
والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الخمر ومحاربة الزنا فضلاً عن بعث الروح
العسكرية وتطويع للصناعة ومحاربة الأمية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤
يحتفل بالأعياد الإسلامية بالصلاة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » .
ثم التوجه إلى حيث الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه « مصر فوق الجميع » . وتسير
ذلك صحيفة الصرخة « كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، لا حياة للدين بغير وطن »
... تريد أن تقول لهم أن مقاطعة الأجانب والانجليز في تجارتهم ومنجاتهم
وملاهيهم ليس عملاً وطنياً فقط وإنما هو عمل ديني أيضاً ... » (١٢٤) .

وبلور ذلك أحمد حسني بقوله « خطى ... ليست إلا إعادة الروح ...
بأن ترتقى بالعقيدة القومية إلى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة ...
تميد الروح بأن تربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين
وشعبها ... » ، وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى
تسمو إلى مصاف العقيدة الدينية وتخاطب العقيدتين من الزيف والشوائب » .

«يضيف فتحي رضوان سكرتير مصر الفتاة أن الدين في نظرهم ليس زهدا وبعدا عن الحياة واستكانة ، ولكنه سعى وجهاد و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الآديان ، من الاسلام والمسيحية ... » (١٢٥) .

الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة في نهاية برنامجه أن وسيلته في تحقيق أهدافه هي « الإيمان والعمل » . وأوضح ذلك في صحيفته « أما الإيمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد ... ومن إيماننا بالله نستمد إيماننا بأنفسنا وبأحقيتنا في الحياة وإيماننا بماضينا الذمهي وحاضرنا الفتى ومستقبلنا المشرق ... » (١٢٦) .

وأما العمل فيكون في ثلاثة ميادين « الميدان الحلقى والميدان الاقتصادي ثم الميدان النظامي أو العسكري ... ففي الميدان الروحي والحلقى نريد أن نعيد للدين قدسيته وأن نعيد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة روحية تجعلها تصبو الى الكمال والمثل العليا ، هؤلاء الذين يجاهدون في سبيل الله بأعوانهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سيذا يرتفع اليه العمل الصالح ويثيب كل أمرى بما عمل . هؤلاء هم فقط الذين يخدمون أوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة . وعلى العكس هؤلاء الذين أنصرفوا عن الدين وزهدوا في المثل العليا وأضعفوا في أنفسهم قوة الضمير والرقب الداخلى الحقى ، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم وهؤلاء هم الذين يصانعون الاستعمار ويرضون بالاحتلال في سبيل مصالحهم الذائبة والتي يرفعونها فوق كل شىء . ومن هنا أيها السادة فأننى ادعو الى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه » (١٢٧) . والدين جهاد في سبيل الله وصلاة لله من أجل مصر (١٢٨) .

والذى يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه ، أن التركيز على الدين في مجال النشاط السياسى ، كان من قبيل المناهج أكثر منه من قبيل الغايات . ويلحظ في ذلك أمرين : -

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وإنكار الذات ، وتحصن عليه قوام الشخصية المناضلة . ويذكر أحمد حسين أن المجتمع المصرى بدأ نعدة سنوات خلت ، يفقد توازنه في صفوف الجيل الجديد ، وأنه عندما كزن طالبا بكلية الحقوق ، كان يروعه تألق الشباب وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة . وأنصرفوا عن الدروس وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون الا المقاهى ودور السينما ... ، وأنه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخلف والتدهور الأخلاقى ويشيع الرجولة والقوة (١٢٩) .

ويهدف قائلا « إهي حملة مدبرة على أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السموم التي ينفثها . أن مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقى الله في أخلاق الناس ٠٠٠ (ولا يجب) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية » (١٣٠) . ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقى والدينى الذى تعان به مصر ، وهى التى أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم فى هذا البؤس ٠٠٠ ومصر الإسلامية تعطى رخصا لمجلات المحور ٠٠٠ مصر بلد الروح والتقاليد والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر . وإرتلاق الآ الفجور والعريضة والفسق ٠٠٠ » (١٣١) . وخطب مترافعا أمام الجمعية فى إحدى قضايا الرأى التى قدم فيها متهما . قال « أنتشر الالحاد وأنعم الخوف من الله ، وتدهورت الأخلاق الشخصية ، فإذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالعهود ويخونون ، وأصبح الإنسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات فى خرافات ٠٠٠ أما الشباب فقد أحتل بالتخنث وفقدان الرجولة وأصبح ولا محل له الا اللهو الفاسد وأصطياد الفتيات والجري فى الطرقات » (١٣٢) .

ويذكر فتحي رضوان « من الناس من يقذف هذه الجمعية (مصر الفتاة) بأنها قامت لتفريق بين عناصر الأمة ، بين المسيحيين والمسلمين ٠٠٠ ومنهم من يقول انها تريد أن تؤلف فاشستية إسلامية ٠٠٠ . جنود هذه الجمعية يؤمنون بالا نجاة للأمة الا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة ٠٠٠ لأن الدين يعطينا الصبر والثبات والتضامن ٠٠٠ والأديان السماوية متفقة فى هذه التعاليم ومجمتعة عندها ٠٠

فنحن اذن ندعو الى الدين لنعد أنفسنا للجهاد فى سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذة وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها » ، ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون فى جهادهم الماضى هو تعانق الهلال بالصليب والنجاح فى محاربة الخلافات الطائفية ، وأن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي الى كتابه (١٣٣) .

ثانيهما ، لم يظهر فى السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة اتجاه لفكرة الجامعة الإسلامية ، ولا تكون مصر الفتاة حزب سياسى إسلامى . وكل ما أمكن التقاطه فى شأن الجامعة الإسلامية ، تعليق من « الصرخة » فى ١٩٣٤ على صدور صحيفة « الجامعة الإسلامية » ببيافا فى فلسطين وتعطيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الإسلامية معنى جديدا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لا يكونه وحدة سياسية قومية .

ذكرت « الصرخة » أن الجامعة الإسلامية « تقدم المشرق العربى عصبية من الأمم الشرقية ، أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الإسلامية فى معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هى وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة

فى دائرة روحية واحدة ، وآن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الدينى ىرمى الى تكوين عصبه أمم شرقيه تخيف السلطة الانجليزية واخوانها جميعا « (١٣٤) .

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، فى موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذى ألغى الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجما خلفاء آل عثمان المعزولين ، وذلك حسب ما كتب فتحى رضوان ونغمه وقتها (١٣٥) .

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان أن مصر الفتاة ^{نه} إلى العسكري الإسلامى بقوله « هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من العسكريين القومى والإسلامى فهو قومى متطرف ، ولا ينتمى أبدا إلى العسكري الإسلامى » . وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات أحمد حسين الإسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدم البعض فينسبها إلى العسكري الإسلامى ، على أن دعوته إنما تلحور فى داخل الفكرة القومية وفى إطار فكرة الامبراطورية المصرية وحياء الإسلام وشعائره وإعادة الدين الإسلامى إلى سابق مجده وقوته . مقترنه فى ذهنه بفكرة زعامة مصر للنول الإسلامية ... » (١٣٦)

والحق أن النقطة الأساسية التى أثارت حذر أنصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هى ما ورد برنامج التنظيم متعلقا بزعامة مصر للإسلام ، الأمر الذى يوحى بأنها تستهدف إحياء الجامعة السياسية الدينية . على أن الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعية سياسية فى ١٩٣٣ .

أن هذه النقطة وإن فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونها إحياء للجامعة السياسية الدينية ، مما ألزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة إقامة حزب سياسى ينهض بهذا العمل ، فإن ثمة كثيرين نظروا إلى هذه الزعامة من جانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامى للجامع الأزهر .

وقد صرح بهى الدين بركات فى « الصرخة » أن مصر يتعين أن تستعيد مركزها الدينى الإسلامى ، كما يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشة للكنيسة الأرثوذكسية المصرية . كما صرح أحمد زكى باشا أن مصر كعبة الإسلام الدنيوية ، فلما سؤل عما إذا كان يرى أن ثمة خلافا بين المسلمين والاقباط قال « حاشانى أن أقول هذا وأنا أول من نادى فى محاضراته ومقالاته بوجود قدسية هذا الاتحاد لانا مصريون قبل كل شىء » (١٣٧) .

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية فى يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجها الصيغة ذاتها عن زعامة الإسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره الجيد الواجب عليه أن ينهض به ، ولكنه تضمن فى أول بنوده « يجب أن تشعل القومية المصرية ... ويجب أن تصبح كلمة المصرية هى العليا ... » .

ونص البند ٢٢ من البرنامج « يجب أن نعيد للأديان كامل احترامها وقد استهنا ٠٠ » (١٣٨) . وحسب كثير من هوجم مصر الفتاة متهمًا أنه يثير النعرة الدينية ويفسد ما بين المسلمين والإقباط من حسن العلاتى . فكان الحزب يحرص دائما على التنصل من هذه التهمة وردّها . ويشير الى ان اقباط عديدين يعدلون أعضاء فيه (١٣٩) .

وقد كتب عثمان بجاني ان مصر ستظل سيدة الدنيا وزعيمه الاسلام وقائدة الشرق ، وان أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعت الحياة في مصر ومبدأ قوة الاسلام ، ثم وصلته رسالة تتشكك في نيات مصر الفتاة تجاه الاقباط وترى في الحزب نزوعا الى التعصب الدينى ، فكتب عن « مصر الفتاة والإقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعماء مصر للإسلام ، فيقول أن مصر محاطة بدول اسلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا أن تنزع مصر البلاد المجاورة ، واقبض جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدا ، نريد انقاذ الوطنية في نفوس الشعب وروح الوطنية في قلوب أبنائها ٠٠٠ » وأشار الى أن من مبادئ مصر الفتاة دعوة المسلم للصلاة في المسجد والمسيحي للصلاة في الكنيسة .

وعلق بسكالكس ويصا عضو مجلس الجهاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الاقباط ، والحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١٤٠) .

الأقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم والأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التي تتشكل تحقيقا لتلك الأهداف . وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذي نادى به ، فضم مسلمين وإقباطا في كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الدينى . وشيد بناء الإخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية ، منفلقا بالضرورة والتعريف من دون غير المسلمين . ويلحظ في مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف في الأساس لمصر الكبرى لم يتغلق دون الاقباط . بل على العكس كان يتباهى بوجود الاقباط فيه ردا على من يتهمه بأثارة النعرة الإسلامية .

ولكن الملاحظ أيضا ان الاقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهاافت عليه . كان من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد ، ووجد في لجنه التنفيذية بالجامعة بسكالكس ويصا من كلية الحقوق ، وكان بسكالكس القبطي الوحيد بين

مندوبى كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطى الوحيد بين مجاهدى مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا (١٤١) .

وكان سامى جورجى سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذى أطلق لفظ الثالث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله - الوطن - الملك » (١٤٢) .

وعرف من أنصار الحزب ومراسلى صحفه بشرى بياوى ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خيميه ولبيب دببال وموريس شهاد (١٤٣) .

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب فى حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وعيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات الحزبية الواسعة لسماع خطابه السياسية (١٤٤) .

وعرف توقيف مصر الفتاة لامثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد ، رغم عدم الحزب للوفد ، وذلك لانهما كان من الرعيل الأول الذى شارك مصطفى كامل فى الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى (١٤٥) .

كان اكثر مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما اثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق إشاعة هذا المناخ بيئة موالية لحياء الجامعة السياسية الدينية ، كما اثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الاقباط تجاه مناخ يقضى ولو الى عزلتهم الوجدانية . ودعم هذه الخشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفرده من زعيمه أحمد حسين ، وأن أحمد حسين رغم نزعته المصرية القوية العنيفة ، كان حاد الانعطافات فى سياسته وفى توجيه الحزب من ورائه ، وأنه فى ظل المناخ الدينى الذى أشاعه وأشاعته ممارسات الحزب ، قوى نفوذ امثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الاخوان المسلمين ، وظهر هذا النفوذ فيما تخرج الى الحزب من معارك سياسية ، وفى التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجىء الاشارة فيما بعد .

ان واحدا من العناصر الهامة التى عصمت الوفد دائما عن أن تتجنح به عواصف المعارك السياسية اليومية ، وأن تحيد به عن مسلكه المستنير المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعاً من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطى مصرى ومسلم مصرى . صانه ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع . ولم تظهر أية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمى فى هذه المسألة .

أما مصر الفتاة فقد أفتقد هذا العنصر الحاسم الحاسم . واتاه هذا الافتقاد لا بسبب أنه سلك سبيل التمييز الدينى فى اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق

أن لم يتكشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب ان التنظيم كان مندمجا في الفرد ملحقا به ، فالت كافة مقاديره وأهدافه وسياساته الى محض اريحيات ورؤى فردية .

وقد لوحظ في ممارسات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكد من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج . وكان ذلك مما ألقى ظلالا كثيفة عليه وأخضعه في التقييم السياسي . أو التاريخي لاجتهادات شتى .

على ان مصر الفتاة ما برح يؤكد في أدبه السياسي ولاء للجامعة الوطنية . وما فتئ يصنع يديه معيار محاسبته في هذا الشأن ، ويقم المقاييس الوطنية الجامعة التي يرضيها حكما على مسلكه والتي يمكن محاسبته وفقا لها .

سأل أحد الصحفيين الالمان فتحي رضوان عما اذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية نفى ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية ، والفاشستية الايطالية حاربت المسيحية ٠٠٠ » ، فلما سأله الصحفي عن موقف الأقليات أزاء تلك الدعوة الدينية ، أنكر فتحي رضوان وجود أقليات بمصر . لان الاقباط والمسلمين شعب واحد « والدعوة الدينية لاتفرقهم انما هي تجمعهم ٠٠٠ » (١٤٦) .

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الحمر والبقاء وتستهدف إعادة مجد الاسلام ، دون أن يعنى ذلك تحولا في العلاقة بالاقباط « نحن نعتبر أن أعظم ما جنته مصر في ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هذا الوفاق والاتحاد بين المسلمين والاقباط ٠٠٠ » ، وأن مصر الفتاة تدعو المسيحي الى الصلاة في كنيسة كما تدعو المسلم الى الصلاة في مسجده (١٤٧) .

ونشرت صحيفة الثغر (مصر الفتاة) في ١٢ أبريل ١٩٣٧ مقبلا عن « اقباط ومسلمون ، مصر الفتاة تعمل لخير المصريين على السواء » ذكر كاتبه ان قبطية عبرت له عما يشاع من ان مصر الفتاة متعصبة ضد الاقباط ، وان هذه الفكرة متغلغلة في نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه اذا كان هتلر قد اضطهد اليهود في المانيا لانه من دم آرى غير دمهم « فمأذا عسانا نقول عن الاقباط ، ونحن اذا تحدثنا عن الدم المصري الأصيل كانوا هم أصحاب هذا الدم ، وهكذا يبلو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية ٠٠٠ بقي الاضطهاد الديني ، وهذا لا محل له ٠٠٠ » لان صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، اذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا ، واذ كان الاقباط متساوين مع المسلمين في الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمة للاستعمار .

وإثار تصاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتاة في أواخر ١٩٣٧ ، خرج الاقباط من أعضاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين الى ان يفرد لهذا الموضوع

قسما في خطابه في ٢٤ يناير ١٩٣٨ « أقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام ٠٠٠ فنحن في مصر لا نعرف تعصبا ضد اخواننا الاقباط ، وهذا تاريخنا يشهد باننا عشنا جميعا جنبا الى جنب في سلام ووثام ، ولست أحسب ان احداث ١٩١٠ التي يشيد بذكرها فريق من المصريين الا مظهرا بسيطا من الخلاف الذى ينشأ بين العائلة الواحدة ٠٠٠ ونحن في مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب ، وان لى من زملائي الاقباط في مصر الفتاة معونة ثمينة ٠٠٠ ، وعلق سامى جودجى على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع فى أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم ٠٠ ، وكتب الدكتور فخرى أسعد ان مصر الفتاة يحيط أعضاؤه الاقباط بكل اعزاز ، وأنه اذا كان ما ورد فى برنامج الحزب من زعامة مصر للاسلام يثير قلق القبط ، فانه لا يرى ما يضرهم فى ذلك ، وأشار الى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسة قومية ٠ « نحن نريد أن نحيا فى مصر اخوانا لانعرف من الدين الا انه عبادة الله ٠٠٠ لا يجب أن نشرك الدين فى السيادة بل لا يجب أن نشرك الدين فى أعمالنا القومية ٠ « أنى ما وجدت يوما فى صفوف مصر الفتاة الا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومجبة لأبنائها (١٤٨) .

وقد كتبت الجورنال ديجيبت. أن مصر الفتاة خالية من التعصب الدينى او الطائفى ، فكتب فتحى رضوان شاكر ا لادجار جلاد رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود أن يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة فى أمه واحدة ودولة واحدة هى مصر ، وهذا لا يتعارض مع إيماننا بأن مصر الحديثة فى مسيس الحاجة الى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها أملا و يقينا ٠٠٠ ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هى هذه القوة ٠٠٠ ، (١٤٩) .

واذا كان مصر الفتاة يستحث الأزهر على إرسال البعوث الى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية فى الحبشة . ويستحث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط أحكاما للصلوات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتح أبواب التبادل التجارى (١٥٠) . ويظهر من ذلك أن مصر بقيت فى نظر الحزب هى الجامعة ، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين انعاشها جميعا ٠٠٠

وقد كتب أحمد حسين فى ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول انها تقوم على عناصر خمسة هى اللغة والثقافة والماضى المشترك والإيمانى القومية المشتركة والدين (١٥١) . وكان كتب فى ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استئثارهم بالكثير من المؤسسات المالية فى مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادى مصر با كائنا من كان ، ولكنه « يعادى الغاصبين » (١٥٢) .

التصعيد الاسلامي :

تصاعد الاتجاه الاسلامي السياسي لدى مصر الفتاة من أواخر ١٩٣٧ ، وذلك الى ما يعتبر قمة ما وصل اليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية . وبلغ السعود حده في ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، وبالدعوة الى الخلافة الاسلامية والمناذاة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة ، وذلك بتفصيل سترد الاشارة اليه في حينه .

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت الى هذا التصاعد . والظروف التي ساعدت عليه . وعلى الجملة فثمة أسباب موضوعية ، منها تصاعد الازمة الفلسطينية وتصاعد الازمة الاجتماعية داخل مصر .

وقد سبقت الاشارة الى أن الاهتمام المصري بمشكلة فلسطين تراءى للبصريين في اطار الجامعة الاسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد . وبالمثل تراءت حلول الازمة الاجتماعية لدى البعض في اطار فكرة العدالة الاجتماعية في الاسلام نتيجة عدم تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد . وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الاخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي .

اما عن انشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد ، فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني واقامة دولة لليهود هناك . واثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بالتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وان حرص على عدم التفرقة بين مصري وآخر ، الا أنه ما دام اشبهوا عليه الحزب فرحبا بالتضال ضلهم ، وجرّد عليهم حملته السياسية ، وانذر يهود فلسطين والانجليز بأنهم ان لم يغيروا من موقفهم « فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله ... » (١٥٣) . على أنه يلحظ ان مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار في انشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرعا دينيا مرة وقوميا سياسيا تارة أخرى ، ويدعو المسلمين والاقباط واليهود من المصريين الى التضامن مع مجاهدي فلسطين (١٥٤) .

ويقول أنه يتعين الا تقوم الدول والا تؤسس على أساس الدين و « اني أعلنت ومازلت أعلن وسوف أعلن انني لا أعرف تعصبا دينيا أو جنسيا . هذا الذي فعله هتلر في المانيا ضد اليهود لا أقره ولا أوافق عليه بل أستنكره ... اريد أن أقول لاخواننا اليهود انكم تقاتلون مفاعرة خطيرة اذ تفكرون في تأسيس دولة في فلسطين تقوم على الديانة ... » (١٥٥) . ورغم أنه استشرّف من خلال تلك القضية الى أفق القومية والوحدة المسلمة بية (١٥٦) ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرته الدينية ، باعتبار ان

هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان انعكاسا لرد فعل اسلامي قوى غمر الراى العام المصرى او بعضا من فصائله .

واما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق ان مصر الفتاة كان يؤكده منذ نشاته في ١٩٣٣ على مطلب الغاء الامتيازات الاجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الاجنبية في مصر ويدعو الى التخصير الاقتصادي .

وقد شاعده عاما ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ابرام المعاهدة مع بريطانيا والغاء الامتيازات الاجنبية باتفاقية منترو . وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الراى العام المصرى تتجه انظارها الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما تقترحه من حلول لها ، وفقا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين .

وعرفت في تلك الأونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفى و « مبادئ في السياسة المصرية » لمحمد على علوية و « سياسة القدر » لمريت غالى وغيرهما كثير . وكان مصر الفتاة اتجاها سياسيا ينتشر أساسا بين الشباب طلبة وصغار موظفين ، ممن تمتلأت أزمتهن الاجتماعية في ضيق فرص التوظيف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفي انخفاض الرواتب والدخول . ومما افصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من اضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا في ١٩٣٨ طلبا لاتساع فرص التوظيف وتحسينا للرواتب .

وكان هذا الوضع مما يضيف على التنظيم سمة شعبية اصطفت بها نظرتة في طرح المشاكل والبحث عن الحلول . ولم يكن الفكر الاشتراكي باى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحا ومنظورا بعد ، بين تيارات الفكر السياسى الدائرة في مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين أحاد وحلقات محدودة .

وفي هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصة ، اهتمام غامض - ولكنه ملحوظ - بالمشاكل الاجتماعية والفوارق الكبيرة في الدخل والثروات بين الأغنياء والفقراء : ودعوة عامضة الى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتوأكب مع الدعوة الى مكارم الاخلاق .

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسى ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعى اصلاحي ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التى أتبتت على أيدي الحلفاء الراشدين في الصدر الأول للإسلام . فتوأكب الإصلاح الاجتماعى مع نزعة مصر الفتاة الدينية ، وكثرت الإشارة الى الاحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الامام العادل عمر بن الخطاب . ومطالبة شيخ الأزهر بالنزول عن مرتباته وسياراته أتباعا لمبادئ الإسلام .

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيا من اضرابات عمالية بمدينة المحلة (١٥٧) . وبدأ في اعداد ما أسماه البرنامج العمالي لتحديد ساعات العمل والمدة الأدنى للاجور والعلاج المجاني وتمييز بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيدا لمؤتمر حزبي أزمع عقده في أواخر ١٩٣٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة إلى العمال ، مع الحرص على ان يترافع أمام المحاكم دفاعا عنهم في القضايا العمالية (١٥٨) . وذلك في إطار التبشير بأن مصر الفتاة عييد صياغة نفسه من جديد وفق مبادئ الاسلام حسبما طبقه الحلفاء الراشدون ، وعلى أساس ان ليست الأمة هي مصدر السلطات ، وإنما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع (١٥٩) .

وفي يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التي منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعي الذي وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة في البلاد ، مع التشجيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية الحبوب وترك الدمار الاقتصادي الذي تواجهه البلاد . وجاء ذلك في إطار دعوة اسلامية مركزة تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعي في جعل الدين الاسلامي هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المنبع الأول للتشريع (١٦٠) . وذكر أنه لو وجد الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم اذا سرقوا ومن يرجعهم اذا زنوا ويقيم عليهم الحد اذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجدوا ذلك لارتدعوا وفرغوا من الحرام ، وأفتي بتكفير كل وزير يمنع رخصة لمزاولة البغاء أو يبيع الخمر أو القمار (١٦١) .

وكان ينادي المصريين بشعارات تكتب بخط ضخيم في إطار تسييح بصفحات جريدته ، « تذكروا دائما ان دين بلادكم الرسمي هو الاسلام ، وان مواخير الدعارة ضد الاسلام ، وان حانات الحبوب ضد الاسلام ، وان صالات الرقص والفجور ضد الاسلام ، وان نوادي القمار ضد الاسلام . وان ميادين سباق الخيل ضد الاسلام ، وان اضطهاد الحريات ضد الاسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضد الاسلام ، وأن المحسوبيات القذرة ضد الاسلام ، وأن الضرائب الفادحة ضد الاسلام » (١٦٢) . ويكتب عن « قصة الأراضي الزراعية التي يكمن فيها سر الشقاء الحاضر ... كيف توزع الأراضي على الملاك الآن وكيف تعالج هذه المسألة » ، ثم يورد احصاء عن توزيع الارض بين الملاك ، اذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٧١٠٣٥٠ فداناً ، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ١٢٩٩٨١٠ فداناً ، واذ يوجد ١٧١٦٧٠٧ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قرايط ، كما يوجد ٢٣٧٨ مالكاً يملك الواحد منهم ٥٥٠ فداناً (١٦٣) .

أسباب التصعيد :

أما عن الظروف الذاتية التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فإن مصر الفتاة كان واحدا من القوى السياسية التي ضمه التحالف المعادي للوفد ، والذي تزعمته السراى والملك فاروق بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الإسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الاثران دائما لدى السراى في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الإشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراى ومن والاها ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة الى الخلافة الإسلامية ، وان يصير فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشجيع على الوفد واتهامه بمحاباة الاقباط على حساب الأغلبية الإسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفي لصالح القبط . على ان هذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استبقا للأوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالاخوان المسلمين وبمنهج نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالاخوان المسلمين . فقد ظهرت الاخوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة اثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفا معا على معاداة لحزب الوفد ، وعلى وقف مع السراى ضده ، وعلى عدم الايمان بالنظام الديمقراطي . ولكنهما تخالفا في ان مصر الفتاة - رغم كل التعقيدات والتذبذبات - يستند في النهاية الى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية باعتبارها كيانا معاديا للاستعمار . بينما ترفض الاخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقاتهما في ظاهرهما بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحلق الخفي ، مصدرة فيما يبدو تنافسهما على استيلاء التيار السياسي الاسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الاخوان ضد الوطنية المصرية لصالح الجامعة الإسلامية . يجهد الأول للانتقاء من دائه ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع ، وتستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الاخوان مهاجما الوفديين ، ويرمي الوفد مثلا بتهمة هم الدين لانه يرغب في حل الاوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعي الى القضاء الاهلي ، بينما يدافع مع الاخوان عن بقاء هذه الاوقاف والمحاكم الشرعية (١٦٤) .

ولكن مصر الفتاة عمل في الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الاخوان ، وتوسل الى ذلك بطريقتين ، احدهما انه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصة بتحريم الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجة الجياشة ومنسلكة

المتنرد ، وتأتيها أنه حاول ان يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها. أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معنا بصرف النظر عن يكون رئيس الهيئة الموحدة ، أو اقترح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عن يكون المشرف عليها (١٦٥) .

ولكن الإخوان ومرشدوا العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهدب ، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحة الخلف واتساع البون . وأزرقا رفضهما لليد الممدودة بنقد مصر الفتاة ومسلكه . مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنيع على قادته والتشكيك في صحة إيمانهم ، سواء أحمد حسين. أو فتحي رضوان أو مصطفى الوكيل . ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجماعة الإسلامية وأنه يضم اقباطا في صفوفه ، بل أنه يحث القبطي على الصلاة في كنيسة رغم ما يوجب الإسلام من دعوة غير المسلمين إليه وعبرت « الإخوان » عن موقفها في « النذير » بقولها ان من يريدون وحدة الإخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين الا تنسى أمام المواطنين الثائرة و « سترى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التي ينشدها هؤلاء الإخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » . وأنه يغير الدخول في جدل حول الاخلاص والاكفأ والاجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه . فان الإخوان منذ قيامهم وضوء خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين ثم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لاتنفع في بناء نهضة أمة ، أما القنادون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الا سرع مما لا يشاركهم الإخوان فيه ، « ومن هنا لايسنى لسائرين يمشى كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد . أن يسير مع آخر ويمشى في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة ٠٠٠٠ » (١٦٦) .

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق إيمان رجاله سلاح غير شريف ، وأحتكار الإخوان للدين لا يتفق مع الإسلام في شيء ، وشعارهم « النبي زعيمنا » لا يتفق والإسلام أيضا ، لما يعنيه من اختصاص الإخوان بزعامته عليه السلام . وأن لا منافاة بين الوطن والدين مادام ان مجد مصر يفيد مجدا إسلاميا ، وأبا عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة . ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أي مصري آخر في هذه البلاد لانهاضها . ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتمتد زعامة الإسلام لمصر ، سوف يكون الاقباط أكثر الناس سرورا لأنهم مصريون أولا وقبل كل شيء » (١٦٧) . واستمر الجدل بين الطرفين قائما (١٦٨) .

أما عن منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم ، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تيارا متمردا ، يجهد في طرح تجاربه سياسية جديدة ، ويقترح بها ما استقر من الاعراف كمناهج للتحرر والنهضة ،

ويجهد في تجريب صياغات سياسية تنسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التبعئة والحشد والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيوشان أكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكثف ، سواء الابنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . فرضت عليه نزعتة التجريبية قدرا عظيما من القلق السياسى ، وأفقدته الثبات الفكرى النسبى اللازم لتأكيد هويته السياسية فى صميم تيارات الرأى العام المصرى . وكان تيارا يستند الى الزعامة الفردية كنواة جامعة . يستعاض بها عن الوجود التنظيمى الكفء ، أو بالأقل يتضائل ازامها هذا الوجود التنظيمى .

والحاصل أنه فى مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمى هو ما عليه المعول فى رسوخ المبادئ والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجريبية مصر الفتاة هى ما ألجأتها ان يستعاض عن الرسوخ الفكرى والصلابة التنظيمية النسبيتين ، بالزعامة الفردية كجاءع أوحد يتخلق حوله المؤيدون والانتصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هذا شبه الطليق ، هى ما دعم العنصر التجريبى فى فكر مصر الفتاة ونشاطه . فثمة علاقة عضوية - كما سلف البيان - بين الجانب الفكرى والنهج التنظيمى فى أية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماعهه ، ليميل على الدوام الى الاثارة والتجيش الوجدانى فى نشاطه وحركته السياسية . وتكون الاهاجة هنا مقصودة فى ذاتها باعتبارها وسيلة للتحريك . تكون الاهاجة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتناسكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفقد وجود الكوادر التنظيمية . أى أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسى المتففين بفكر الحزب الدارسين لغاياته ووسائله ، أو بالأقل عندما يقل نسبيا وجودهم أو يضعف دورهم ، باعتبارهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحريك بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لايتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تكاد تنحصر صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير فى المنابر العامة كالصحافة والخطابة ، ويلقى على تلك المنابر من وظائف العمل السياسى مالا تقدر وحدها وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والخطابة العامة تتوجه الى جمهور غير مرئى ولا ملموس ، ووظيفتها ازماء فى الاساس انها أدوات للاعلام العام بمواقف الحزب وغاياته ويوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهى لا تتوظف وحدها - بحسبانها وسيلة للتحريك المباشر ، تحريك جماهير محددة لغايات محددة فى لحظات محددة ، الا ان يكون من ورائها علاقات ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير .

وقضلا عن ذلك فانه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها . وهى صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين . ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجيش العاطفى المستمر وبالإشاعة الدائمة لمشاعر التضال الحاد الدائب ، والا بالدخول فى المعركة تلو المعركة ، واصطناع الممارك عند الضرورة اصطناعا ، اثلا تنفصم العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها فى وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة . تستلقت بها اليها الرأى العام على الدوام .

ضد الحمى والبقاء :

فى هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البقاء والحمى ، فوجه طلبا الى وزير الصحة لالغاء البقاء الرسمى الذى يعتبر مهزلة الدين والأخلاق (١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الحمور والموبقات (١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته فى منع البقاء ، وحظر الشعارات فى احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام ، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل ، ومنع نشر اعلانات الحمور ، ومنع الاعلانات الاجنبية البذيئة ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطئ البحار ، ومنع اذاعة الاغاني المبتذلة (١٧١) .

وتحقيقا لهذه المطالب نادى بأن « من رأى منكم مبكرا فليغيره بيده » افتتاحا لما أسماه كفاحا جديدا ضد الحمى والميسر والبقاء ، وكافة صنوف الموبقات التى رأى فيها سر تدهور المجتمع (١٧٢) .

كان أحمد حسين يستدعى القوازع ويستجلبها ، ويفتش عن جديد وجهه فى ساحة الدين العتيقة . أعلن فى أول أيام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلمة الله ، ويخرج الى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم الى المساجد ، « نادينا بالتشريع الاسلامى وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية فى الإصلاح وحبل النجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق » ، وعندما فرط الشرق فى دينه وقرآنه « وتحول الدين لديه الى هذيان وقشور وسخافات ، اذ به يتدهور من حالى ... لا تجاه لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة ... » ، ف فيها العدل والنظام والانصاف والشفع والنجاة . ثم عرض لموقف القبط فقال « ظن بعض الجبهة ان فى ذلك ما يهدد وحدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذى يستطيع غير

المسلم ان يعيش في ظله في امان وأخوة وتعاون والقبلي أخو المسلم بل طالما كان القبلي أمين المسلم على أمواله وعائلته والأجنبي هو الذي خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة ثم نادى أعضاء تنظيمية أن سوف يبدأ مصر الفتاة من جديد . فمن شاء منهم فليتبعة (١٧٣) . وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع أو الانفصاض .

أعلن عن مؤتمر للحزب يتعقد يومي ٥ ، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعت حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة . وخص محمود فهمي النقراشي وزير الداخلية وقطب الحزب السعدي بأوفى نصيب ، أسماه عدو الله الذي يعتبر الدعوة إلى القرآن وإلى التشريع الإسلامي تحريضا على قلب نظام الحكم . وإن إلغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد إسلامية ويجب أن تعود إسلامية . . . سوف أحارب البغاء وأحاربه بكل ما لدى من وسائل . . . ، وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يملك به معاقل الحمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادي الليل لتصبح كلمة الاتحاد والشرك هي السفلى ، « سوف تعيش يا نقراشي أنت ومن معك حتى ترى بعيني رأسك كيف يجلد من يجروء على الاستهتار بأوامر الدين . . . كيف تقتل الزانية اذا ضببطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الحمر . . . كيف نخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله . . . لن تكون لي دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين . ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين . . . أن أحمد حسين يتحدى بالشريعة الإسلامية لتكون دستوراً لهذه البلاد ، ويتحدى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما بقى قائما في الناس بالعدل والقسطاس متبعاً لكتاب الله . . . » (١٧٤) .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الحمايات وتتلغ أواني الحمر ، مبتدئة باحياء عابدين والسيدة زينب . وانزعجت الحكومة ايما انزعاج ، لما في هذه الفعال من انتهاك للامن وتحد سافر لسلطانها في حفظ النظام . واستندعى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم ينتصح وطالبه باجلاء الحانات ومحال بيع الخمر عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها في الأحياء الأفرنجية غير الشعبية . فتمحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية (١٧٥) . وكان من غلاة المشايخين لهذا الاتجاه ، الدافعين لاحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتمشت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير . وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السيامية ركنا

انمقادها ، الصراع بين طرفين كاناعها الحزب والحكومة . ونحقق قيام القارة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح في أن يشغل الناس حسب مراده . وانتشر تحطيم الحانات في الاسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبنا وقليوب والجيزة وبني سويف والمنيا واسيوط واسوان . وألقى القبض تباعا على أعداد بلغ اقصاها ٣٥ فردا مجتمعين . منهم عبد الخالق تكيه ومحمود شريف واحمد ربيع وعبد الستار أحمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافى أبو العنين وجمال الدين الشرقاوى . كل ذلك وسط هياج كبير أطلقه مصر الفتاة . وتحطيم للافتات الاعلانات وإنذار للمحال بالتدمير ودعوة الناس لمقاطعة شرب الخمر . وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين .

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالقاء البناء الرسمى . وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الازهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٣٩ استنكارا للبناء . لكن الحكومة منعت المظاهرة فاكثفى الحاضرون بالاجتماع بالازهر (١٧٦) .

استجلب مصر الفتاة هذه القارة . وعينه على الاخوان المسلمين . كان يستجلبهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته اياه ، « وانتم يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس ومجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابى ، وما هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، قالى هذه المجلات (المجلات الأجنبية الخلية) فمزقوها ... من رأى منكم منكرا فليغيره بيده » (١٧٧) .

فلما بدأت معركة الحمارات وقبض على أحمد حسين ، ساندته الشيخ البنا في مجلة النذير (العدد ٣١) واثنى على تمسكه بالدين والقرآن ، وتضامن معه شفاهة بأن طلب الى النيابة ان توحه تهمتها الى الاخوان لان جماعتهم تدعو الى جنس ما يعجل من اجله أحمد حسين . وكتب رئيس تحرير النذير فى العدد نفسه ، أن الاخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل الاصل » ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه . وان مصر الفتاة لا يزيد عن ترديد صيحتهم والإخذ عنهم ، وأن النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت .

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير فى ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « جلود الله معطله - الخمر والفجور والرقص والمجون واللغو » . كما نشر من قبل خطبا مفتوحا الى زبى العدل فى ٤ ذى الحجة السابق . ذكر به ان الاسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمر والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وان الحرام الحباث وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا يتفق مع الدستور ان تنشر فيها الحانات « فاذا آلمت عسده المظاهر وهى عوالة بعض الشباب فتحبسوا وأرادوا أن يسمعو الحكومة صوتهم

ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنافى مع دينهم ... فاعتدوا على بعض الحانات ... أعتقد يا معالي الوزير ... ان هؤلاء الشبان يصح ان يعاملوا كما يعامل البلطجية والمثردون ... ثم ذكر المرشد العام ... لست اقر احدا ينتقص على الفنانين ولست ادعو الى العدوان ... ولكنى اعتقد ان عناصر الجريمة فى هذه القضية مفعودة ... انما حملهم على ذلك دافع شريف ، ثم طلب ان ينظر فى وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وان تقدم الحكومة تشريعا يحمى الشعب من الخمر والبقاء ... واكتفى الاخوان على ذلك بالتذكير بانهم الدعاة دون التردى فى اعمال الشغب ودون الاذن لرحالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصل من احمد حسين ... وعاد الشيخ البنا فى العدد اللاحق (رقم ٣٣) يوضح ان ليس فى منهاج الاخوان سلوك سبيل التحطيم ... وليس ذلك هربا من العقوبات المترتبة على هذا الفعل ، فانه يعلم اننا تجردنا له عن كل شئ من نفس واهل ومال ... فكلمتنا الى هؤلاء الشبان ان يكفوا عن هذه الوسيلة وان يعملوا على تحقيق اغراضهم فى حدود القانون ... واكدت « النذير » ان ليس لجماعة الاخوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر فى مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته ... ان اهاجة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة فى النار ... لكن الاخوان المسلمين اعتمادا على نفس هذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لالغاء البغاء العلنى والسرى واغلاق حانات الخمر ومحال الميسر وميادين السباق وصالات الرقص الخليع ... ثم ذكرت ان تحريم الخمر من اختصاص الامام ، فان قصر وجب على جماعة العلماء تقديم النصيحة له ، فان أبى جاهدت الامة حتى تخلعه ، فالاسلام « دين نظام جعل تغيير المنكر للامام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الامة والا أصبح الامر فوضى ... » ، وطالبت نواب الامة ان يسحبوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الامر (١٧٨) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على الحزب المنافس أسلوبه فى العمل ... ووصفته بالفتنة والعصيان واستحلت اسقاط الحكومة ... وغنمت لنفسها خير المقيمين .

الحزب الوطني الاسلامى :

وسط « هذا الضجيج شرع مصر الفتاة فى تعديل برنامجها وتغيير أسسه . كان يردد بصحيفته فى أطر كبيرة بارزة « لابد من قوة :

- ١ - انخرج الانجليز من مصر والسودان .
- ٢ - لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الاجانب .
- ٣ - لنوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

- ٤ - لنوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزيع كذلك .
- ٥ - لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .
- ٦ - لنجعل مصر حزبا واحدا وشعبا واحدا وكتلة واحدة حول عرش الملك .
- ٧ - لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .
- ٨ - لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .
- ٩ - لنحمل للدين رسالة الاسلام والايمان رسالة السلام والاخاء .

١٠- ولأشخاصنا الجهاد الدائم والفناء في سبيل الله بلجاه ولا القاب ولا مرتبات الا ما يسد الرمي ويعين على أداء الواجب . » (١٧٩) .

وفي ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما الى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول ، من الحزب الوطني الاسلامي ومصر الفتاة سابقا ، ١٣٥٩ - ١٩٤٠ . « أورد البرنامج غايات الحزب ، وهي تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطني وثقافتها والفناء الحواجز الجبركية بينها بالتخفيض التدريجي لها ، ومكافحة الاستعمار للامم الاسلامية وتحرير البلاد الاسلامية و تحقيق الجامعة الاسلامية الروحية و احياء مجد الاسلام ونشر رسالته في أرجاء العالمين » (مادة ٢) . وأن وسيلة الحزب هي تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب في الانتخابات العامة مع « الحصول على ثقة جلالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الاول ٠٠٠٠ » (مادة ٣ ، ٤ ، ٥) . وأنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخذا لذلك الشريعة الاسلامية وأحكامها السامية أساسا لهذا البناء » والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيها في الشهر (مادة ٦) .

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الاسلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام « على أساس الحرية والمساواة والشورى » ، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المسلمين والقضاء الشرعي والقضاء المدني وفقهاء القانون الوضعي « مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة ٠٠٠ » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكفاية مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين . ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة في الأرباح والمحسائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل

المؤسسات العلمية والاجتماعية والقومية ، ومع وجوب صلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الاعمال خلال صلاة الجمعة . ومع منع الخمر والميسر والغناء ، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطئ ، وتطهير الاغاني والغنون والاداب من كل ما يشيع التخنت والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفين . طالب. بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكري وتوحيد رزى الموظفين بملايس مصريه ، وان يكون الحد الاقصى لرواتب الحكومة مائه جنييه والحد الادنى اربعة جنييهات . ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره . وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الاجبارى والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندي . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائي الزاما واغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للتطبيقات العاملة « العمل شرف وواجب » تحميه الدولة ولا يقل الاجر عن اربعة جنييهات شهريا أو خمسة عشر قرشا يوميا ، على الا يقل في الزراعة عن ثلاثة جنييهات أو عشرة قروش . وان تخضع ايجارات الاراضى الزراعية لرقابة الدولة ، ومنع الاجانب من تملك الاراضى الزراعية وتطهير الاراضى من الرهون العقارية بتعويض يدمى لاصحاب الرهون . وتصير التجارة يقصرها على المصريين دون احتكار ، واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر « المصريون على اختلاف اديانهم أخوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصرى ومصرى الا بالعمل الصالح وهم متساوون أمام القانون ويجب أن يطبق ذلك في سائر أنظمة الدولة » (١٨٠) .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الاسلامى الواضح ، قد أنتهج في دعوته الاسلامية سبيلا يخالف سبيل الاخوان المسلمين في دعوتهم . لقد سبقت الاشارة الى أن أساس الدعوة الاسلامية السياسية ، يتمثل في فكرة الجامعة الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا البرنامج كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الحزب الجديد ، قصر مفهومة عن الجامعة الاسلامية على الجانب الروحى حسبما أوضح فى البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى فى امرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الاسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، وأقام هدفى تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنوين . وثانيهما أنه أوضح فى نهاية برنامجه المساواة الكاملة بين المصريين جميعا على اختلاف اديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والانتماء المصرية فى التطبيق العملى . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الاسلامية ، بأن تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » وأن تجرى دراسة هذا الأمر وحسبه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية مما ، قضاة كانوا أو فقهاء . كما قيده بالاجتهاد فى أحكام الشريعة وفق تفسر الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية فى قصره نظام الوقف على

الأوقاف الخيرية دون الأهلية . ومن جهة ثالثة ضمن مطالبه بنودا تتعلق بالإصلاح الاجتماعي وكفالة قدر من الحماية للطبقات العاملة مع تمصير الاقتصاد .

وإذا نظر الى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسى متبلور داخل نطاق الاتجاه الاسلامى فى السياسيه المصريه . لدا وجب انقول . بان نمه تيارين اسلاميين نقيضين ، تيار الاخوان المسلمين . وهذا التيار . والفروق فيما سبق عرضيه وبيانه واضحه . ولو تأكد البقاء السياسى لهذا التيار الأخير ، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين اسلاميين ، تصدر الفروق بينهما عن اختلاف المواقف السياسيه والاجتماعيه فى السياسات الجارية . وليست عن مبدأ الأخذ بالاسلام أو عدم الأخذ .

ويبدو أن فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الاسلامى . كانت جزءا من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الإخوان المسلمين ، وهو الاستيعاب الذى استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم ، وكانت عينا أحمد حسين معلقتان دائما بجماعة الإخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق . نافسهم فى شعاراتهم أولا . ثم وضع برنامجا اسلاميا يديلا سعييا عنه لامتصاص شعبيتهم أو اضطراؤهم للوحدة التنظيميه معه ، وثقه منه أن لو تم ذلك لكادت زعامته للجماعة - من دون الشيخ حسن البنا - غير متنازعه . وفى مقابلة شخصيه مع أحمد حسين ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الإخوان كانت موجوده قبل الاعلان عن الحزب الوطنى الاسلامى ، وأنها استمرت بعد الاعلان عنه أيضا ، « لأنى مخلص فيما أقول ، الدعوه للاتحاد كانت مبدئى المستمر ما دعيت اليها الا استجيت وكثيرا ما كنت أدعو اليها . ومن هنا نففس تغيير اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوه . ومصر الفتاة كان هو الداعى للاتحاد ، ولكن لم تأخذ المحاوله صوره رسميه وقتها . أعلنت الحزب الاسلامى من هنا وظهر أن لا فائده مع الإخوان . البرنامج خطوه للاتحاد مع الإخوان . أهم شيء فى البرنامج أثنى أحل المشكله التى يعملون عليها . وأنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة . هم يقولون تحكم بالقرآن . وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفسه أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستنده الى القرآن . الكلمه غامضه . أنا أستبدلها بكلمه مضيقه ، وهى أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن » (١٨١)

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد ، لم يكتب لهما الاستمرار . والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذى لم يتحقق .

وقد اكتفى الإخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذى تكون وفق ما ينادون هم به من مبادئ يجاهدون فى سبيلها ، وتمنوا له التوفيق فى خدمة الاسلام . وختموا تحيتهم بأن « فى ذلك فليتنافس المتنافسون » كتعبير واضح عن موقفهم من مساعى أحمد حسين (١٨٢) .

وأضطرب وضع الحزب وقتها فأعلن أن صحيفة « مصر الفتاة » لا تعبر
عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولاً عما ينشر
فيها ، وتألقت لادارتها لجنة من فتحي رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد
المشهدى ، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية (١٨٣) .
وما لبث عبد الحميد المشهدى أن ترك الحزب مفصولاً ونشر مقالاً فى
« مصر الفتاة » هاجم فيه فردية أحمد حسين فى اتخاذ القرارات وتردده (١٨٤) .
وما لبث « مصر الفتاة » أن عاد اسمها للحزب من جديد تعنون به
القرارات وتصدر باسمه البيانات ، يوقع به أحمد حسين كرئيس له . وذلك
قبل أن يمضى شهران على الحزب الوطنى الاسلامى (١٨٥) . وعاجلت الجميع
تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة
باعتقاله .

المراجع

- (١) د. وليم سليمان • الكنيسة المصرية تواجه الاستثمار والصيريرية - ص ٢٤ .
ابراهيم خليل احمد • الاسترقاق والتبشير وصلتهما بالامبريالية المالية - ١٩٧٣ ص ٥١ .
- Andrew Watson, *The American Mission In Egypt, 1854-1896*, pp. 72, 95, 98. (٢)
- A. Watson, op. cit. pp. 73, 75, 97. (٣)
- A. Watson, op. cit., pp. 191. (٤)
- A. Watson, op. cit., p. 110, 139, 187, 199. (٥)
- A. Watson, op. cit., pp. 360. (٦ ، ٧)
- A. Watson op. cit., pp. 348, 351. (٨)
- A. Watson, op. cit., pp. 352. (٩)
- A. Watson, op. cit., pp. 361. (١٠)
- (١١) د. وليم سليمان • المرجع السابق • ص ٢٧ نقل عن :
The Vally of the Nile, pp 207-211.
- (١٢) د. وليم سليمان • المرجع السابق • ص ٢٨ .
- W.H.T. Gairdner, « *Edinburgh 1910* », *An Account and Interpretation of* (١٣)
The World Missionary Conference, p. 160.
- (١٤) د. مصطفى الخالدي ود. عمر فروخ • التبشير والاستعمار في البلاد العربية -
بيروت ١٩٥٧ ص ٥٢ .
- (١٥) الخالدي وفروخ • مرجع سابق ص ٥٥ .
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 19-20. (١٦)
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 72. (١٧)
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 74-75. (١٨)

- (١٩) A. Watson, op. cit., pp. 123-124.
- (٢٠) Edinburgh 1910, op. cit., p. 147.
- (٢١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٣٧ - ٣٨ .
- (٢٢) د. ولیم سلیمان . مرجع سابق . ص ٥٦ .
- (٢٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ٦٠ . ٨٠ .
- John Mott, *The Moslem World of Today*, edited by, article « The Outlook in The Moslem world », pp. 361-374.
- (٢٤) John Mott, op. cit., pp. 363-365.
- (٢٥) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٨٨ .
- (٢٦) John Mott, op. cit., pp. 368-369.
- (٢٧) John Mott, op. cit., p. 369.
- (٢٨) John Mott, op. cit., p. 378.
- (٢٩) John Mott, op. cit., p. 371.
- (٣٠) John Mott, op. cit., p. 372.
- (٣١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٩ .
- (٣٢) John Mott, op. cit., p. 375.
- (٣٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ١٦١ .
- (٣٤) S. A. Morrison, *The Way of Partnership, Egypt and Palestine*, (1936), pp. 66-75.
- (٣٥) ابراهيم خليل احمد . مرجع سابق . ص ٣٩ .
- S.A. Morrison, op. cit., p. 78.
- (٣٦) S.A. Morrison, op. cit., p. 48.
- (٣٧) د. الخالدي وفروخ . ص ٤٣ .
- (٣٨) صحيفة الاخوان المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ (١٩٣٣) .
- (٣٩) تراجع صحيفة البلاغ . اعداد أشهر فبراير ومارس وابريل ١٩٢٨ . وخاصة ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢١ مارس ١٩٢٨ .
- (٤٠) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤١) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ابريل ١٩٢٨
- (٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٨ . مقال لباس سود المقاد بعنوان « جماعة البشرين في صحراء البلاد العربية » .
- (٤٣) النظر لفترة عن سيرة زويسر في كتاب « نجيب المتيقن » المستشرقون . الجزء الثالث ص ١٠٠٥ . صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٤) صحيفة البلاغ ١٩ ابريل . ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

- (٤٥) صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٦) صحيفة الاحرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٨) مطبوعة مجلس النواب . جلسة ٢٣ ابريل ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .
- (٤٩) مطبوعة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مايو ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٨ مايو .
- ٣ يولية ١٩٢٨ .
- (٥٠) صحيفة الاحرام ٩ ، ١٣ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفة الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٥١) صحيفة الفتح ٢١ فبراير ، ٧ ، ٢١ مارس ١٩٢٩ .
- (٥٢) د* محمد حسين هيكل . مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الاول من ٣٢٨-٣٣٩ .
- (٥٣) مطبوعة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ يولية ١٩٣٣ .
- (٥٤) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ١٠ ، ٢٦ ابريل ، ١٧ مايو ١٩٣٧ .
- (٥٥) صحيفة الثغر ٧ يولية ١٩٣٧ .
- (٥٦) صحيفة النذير ٢٧ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
- (٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩ .
- (٥٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٧ جمادى الاولى ١٣٦٣ (٢٠ مايو ١٩٤٤) .
- (٥٩) مطبوعة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يولية ، ٢٠ يوسه .
- ٣ يولية ١٩٤٠ .
- (٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .
- (٦١) مطبوعة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ .
- (٦٢) صحيفة البلاغ ٤ ابريل ١٩٤٣ .
- (٦٣) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ جمادى الاولى ١٣٦٢ (١٥ مايو ١٩٤٣) .
- (٦٤) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ صفر ١٣٥٤ (١٤ مايو ١٩٣٥) ، ١٥ ربيع ثان ١٣٦٣ (٨ ابريل ١٩٤٤) .
- (٦٥) صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١ .
- (٦٦) تراجع «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ . طارق البشري» من ٢٣٦-٢٤٣ .
- (٦٧) تراجع ذلك بنوع من التفصيل « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ »
- من ٣٣١ - ٢٥٣ . كما تراجع بنوع من البيان من ٦٥ - ٧٠ .
- (٦٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٥ ربيع الاول ١٣٥٥ (٢١ مايو ١٩٣٦) مقال
- لحمد الهلدي عطية .
- (٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفة الفتح ٦ يولية ١٩٢٩ .
- (٧١) صحيفة الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ يولية ، ٦ ، ١٣ سبتمبر ، ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .

H.A.R. Gibb, *Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem* (٧٢)
World (1932), article « Egypt and west Asia, Professor Dr. G. Kampffmeyer »
 pp. 99-170.

- (٧٤) لإمام الشهيد حسن البنا • مذكرات الدعوة والداعية • ص ١٩-٥٠ ، ٥٤-٥٣ ، ٧٢
- (٧٥) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٥ - ١٦ ، ١٢٨ •
- (٧٦) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٥٨ - ١٦٠ •
- (٧٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣)
- (٧٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣) •
- (٧٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ ، ٢٦ محرم ١٣٥٣ (١٩٣٤) •
- (٨٠) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٤٥ ، ١٦٢ •
- (٨١) حسن البنا • مرجع سابق ص ١٦ ، ٢٣ - ٢٤ •
- (٨٢) حسن البنا • مرجع سابق ص ٤٧ - ٤٨ •
- (٨٣) صحيفة الفتى ٢٠ يولية ، ٥ ، ١٦ يولية ، ٣٠ أغسطس ١٩٢٨ ، ٢٤ يناير •
- ٢٥ ابريل ١٩٢٩
- (٨٤) صحيفة الفتى ١٦ أغسطس ١٩٢٨ •
- (٨٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١١ ربيع الأول ١٣٥٢ •
- (٨٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ •
- (٨٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٨ ذى القعدة ١٣٥٢ • ونشرت بتصا في الصحيفة ذاتها في ١٦ المحرم ١٣٥٧ (١٨ مارس ١٩٣٨) •
- (٨٨) الشيخ حسن البنا • الحلقة الرابعة من « دعوتنا » بصحيفة « الإخوان المسلمون » ١٨ صفر ١٣٥٤ (٢١ مايو ١٩٣٥) ونشرت المسلسلة جميعها بعد ذلك في كتيب مستقل بال عنوان ذاته •
- (٨٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٤ صفر ١٣٥٥ (٥ مايو ١٩٣٦) ، نشرت الفتوى تحت عنوان « حكم التجنس بجنسية أجنبية » •
- (٩٠) صحيفة النذير ٢٠ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) •
- (٩١) صحيفة الإخوان المسلمون ٢٧ رجب ١٣٥٥ (١٢ أكتوبر ١٩٣٦) ، ٤ شعبان ١٣٥٥ (٢٠ أكتوبر ١٩٣٦) •
- (٩٢) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٥ شعبان ١٣٥٥ (١٠ نوفمبر ١٩٣٦) •
- (٩٣) صحيفة النذير ٢٩ للحرم ، ٢١ رجب ١٣٥٨ (١٩٣٩) •
- (٩٤) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢١ شعبان ١٣٥٣ (٢٦ نوفمبر ١٩٣٤) •
- (٩٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٩ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) ، ٧ جمادى الأول ١٣٥٤ (٢٠ أغسطس ١٩٣٥) •
- (٩٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) •
- (٩٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٨ رمضان ١٣٥٢ •
- (٩٨) الشيخ حسن البنا • « الى أي شيء ندعو الناس » الحلقة الثانية والسابعة ، نشرت في صحيفة « الإخوان المسلمون » في ٢٦ المحرم ، ٧ ربيع ثان ١٣٥٣ • ونشرت المسلسلة كلها بعد ذلك في كتيب مستقل •

- (٩٩) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٤ ربيع أول ١٣٥٤ (٤ يولية ١٩٣٥) .
- (١٠٠) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٧ ربيع أول ١٣٥٤ (١٨ يولية ١٩٣٥) .
- (١٠١) صحيفة « الإخوان المسلمون » غرة ذى الحجة ١٣٥٣ (٨ مارس ١٩٣٥) مقال لمحمد الشامي .
- (١٠٢) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٤ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٣ يولية ١٩٣٦) .
- ٢٥ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٤ يولية ١٩٣٦) .
- (١٠٣) صحيفة « الإخوان المسلمون » ١٤ جمادى الثاني ١٣٥٥ (أول سبتمبر ١٩٣٦) ،
- ٦ رجب ١٣٥٥ (٢٢ سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ ذى القعدة ١٣٥٥ (١٩ يناير ١٩٣٧) ، ٢٣ رمضان ١٣٥٦ (٢٦ نوفمبر ١٩٣٧) ، ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) . صحيفة التذير .
- أول محرم ١٣٥٨ . صحيفة الخلود . ٥ محرم ١٣٥٨ (٢٤ فبراير ١٩٣٦) .
- (١٠٤) صحيفة التذير ٦ سفر ١٣٥٨ ، ٣ ربيع الثاني ١٣٥٨ (١٩٣٦) .
- (١٠٥) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٤ رمضان ١٣٥٥ (٨ ديسمبر ١٩٣٦) .
- (١٠٦) حماية الحل الاسلامي . الدكتور يوسف القرضاوي . الجزء الأول . الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا - الطبعة الثالثة ١٩٧٧ . ص ١١١ .
- (١٠٧) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ (٣ فبراير ١٩٣٧) .
- ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (١٠٨) صحيفة « الإخوان المسلمون » غرة ذى القعدة ١٣٥٧ (٤ مارس ١٩٣٨) ، ٢١ شوال ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
- (١٠٩) صحيفة التذير ٢٨ جمادى الثانية ١٣٥٨ .
- (١١٠) صحيفة التذير ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
- (١١١) صحيفة « الإخوان المسلمون » ٨ ربيع لاني ١٣٥٤ (٩ يولية ١٩٣٥) ،
- ١٢ جمادى الثاني ١٣٥٤ (١٠ سبتمبر ١٩٣٥) ، ١٢ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢ يولية ١٩٣٦) .
- (١١٢، ١١٣) الإخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية العربية ، ١٩٢٨ - ١٩٤٨ . الدكتور زكريا سليمان البيومي ، ١٩٧٩ . ص ٣١١ - ٣١٢ .
- محمد زكي ابراهيم . مذكرات مسلم . نشرت في صحيفة « الإخوان المسلمون » .
- صحيفة التذير ١٥ محرم ١٣٥٨ .
- (١١٤) كتاب « تاريخ القرن التاسع عشر » وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب النظمي . * تأليف محمد قاسم حائل لندوة الشرف من جامعة ليبربول ومدرس بالدرسة السعيدية . وحسين حسني خريج مدرسة المعلمين السلطانية العليا ومدرس بالدرسة الثانوية السلطانية . ١٩٢٢ . صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- (١١٥) محمد قاسم وحسين حسني للرجع السابق . ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- (١١٦) أحمد حسني . ايساني . الطبعة الثانية (١٩٤٦) . ص ٦٤ - ٦٥ .
- (١١٧) أحمد حسني . الرجع السابق . ص ٧٨ - ٧٩ .
- (١١٨) صحيفة الصرخة ٩ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١١٩) صحيفة الصرخة ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ محاضرة (لأحمد حسني) عن « جهادنا الديني »

- (١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ يولية ١٩٣٤
- (١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ نوفمبر ١٩٣٥
- (١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ فبراير ١٩٣٦
- (١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٧
- (١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ يناير ، ٤ فبراير ، ٢١ مايو ، ٢ ، ٩ ، ١٦ ، ٢٣ يولية ١٩٣٤
- (١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ يناير ، ٢٥ فبراير ١٩٣٤ ، صحيفة الثغر ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ يناير ١٩٣٦
- (١٢٧) صحيفة ٧ يولية ١٩٣٦
- (١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ يناير ١٩٣٦
- (١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ مارس ١٩٣٦
- (١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ فبراير ١٩٣٧
- (١٣١) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢٧ مارس ١٩٣٧
- (١٣٢) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢١ يولية ١٩٣٧
- (١٣٣) صحيفة الصرخة ١٠ فبراير ١٩٣٤
- (١٣٤) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤
- (١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٤ مقال عن « النازي مصطفى كمال » صحيفة الثغر ٢٣ أغسطس ١٩٣٧
- (١٣٦) د. عبد العظيم رمضان • تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩٣٧ - ١٩٤٨
- الجزء الأول ص ١٨٣ •
- (١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣
- (١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ يناير ١٩٣٧
- (١٣٩) صحيفة الضياء ٨ مارس ١٩٣٧
- (١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ ابريل ١٩٣٨
- (١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ ابريل ، ٧ مايو ١٩٣٦ • صحيفة الثغر ٣٦ يولية ١٩٣٧
- (١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ يولية ١٩٣٦ • صحيفة الثغر ٣٦ يولية ١٩٣٧ • صحيفة مصر الفتاة ١٤ يولية ١٩٣٨
- (١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ ديسمبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يولية ١٩٣٦ • صحيفة الثغر ٢٢ ابريل ، ٣٦ أغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٣٧
- (١٤٤) صحيفة الضياء ٢٩ نوفمبر ١٩٣٦ • صحيفة مصر الفتاة ٩ يولية ١٩٣٨
- (١٤٥) صحيفة الصرخة ٣٦ يولية ١٩٣٤
- (١٤٦) صحيفة الصرخة ٣٦ مارس ١٩٣٤
- (١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ ابريل ١٩٣٤
- (١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣٦ يناير ، ٧ فبراير ، ٣٦ مارس ١٩٣٨

- (١٤٩) ضحية مصر الفتاة ٨ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤
- (١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ أغسطس ١٩٣٨
- (١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ يولييه ١٩٣٤
- (١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ أكتوبر ؛ ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٥) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ١٩٣٨
- (١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠
- (١٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يولييه ١٩٣٨
- (١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ٨ ، ١٥ سبتمبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ نوفمبر ١٩٣٦
- (١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ يناير ، ٣ أبريل ١٩٣٩
- (١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ أبريل ١٩٣٩ • وكانت التسممات تكتب في إطار ضخم وتكرر في الاعداد التالية
- (١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ مارس ١٩٤٠
- (١٦٤) صحيفة الشكر ٣١ مايو ١٩٣٧
- (١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ، ١٧ يونيو ، ٨ يولييه ١٩٣٩
- (١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٣٨ • صحيفة النذير ، غرة جمادى الأولى ١٣٥٨ ، مقال لصالح عثمانى بعنوان « الى اللذين يريدون من الإخوان أن يتحدوا مع مصر الفتاة »
- (١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨
- (١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ١٩٣٩
- (١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ أبريل ١٩٣٨
- (١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ مايو ١٩٣٧
- (١٧١) صحيفة مصر الفتاة أول يونيو ١٩٣٦
- (١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨
- (١٧٣) صحيفة مصر الفتاة أول يناير ، ١٢ يناير ١٩٣٩
- (١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ يناير ١٩٣٩
- (١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ يناير ١٩٣٩
- (١٧٦) صحيفة مصر الفتاة • اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩
- (١٧٧) صحيفة الضياء ٤ مارس ١٩٣٧
- (١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ يناير ١٩٣٩

(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ • وكانت تنشر في الصفحة الأخيرة
في إطار كيو بارز •

(١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ مارس ١٩٤٠ •

(١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين يومي ٥ ، ٦ فبراير ١٩٧٤ •

(١٨٢، ١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٤٠ •

(١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ أكتوبر ١٩٤٠ •

(١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ مايو ١٩٤٠ •

معاهدة ١٩٣٦
بين الوفد والقصر

عقدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس . إبرمتها
جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء الحزب الوطني . وكان حزب
الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جرت لمجلس النواب في مايو
١٩٣٦ . جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمساواة الوطنية التي ظلت طافية على
سطح الحياة السياسية منذ أشتعالت ثورة ١٩١٩ ، والتي ظلت منذ هذا التاريخ
تتحكم في كافة التغيرات والصراعات السياسية في مصر . وكان من الطبيعي
بعد إبرام المعاهدة أن تبدأ كافة القوى السياسية في إعادة صياغة مراكزها
وأهدافها ، في ضوء نظرتها وموقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل
البلاد ، بعد أتمام هذه التسوية ، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع
الداخلية لمصر ، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير
الاجتماعي الاقتصادي .

وصادف أتمام هذه التسوية أن توفي الملك فؤاد في ٢٨ ابريل ١٩٣٦ ،
وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس الوصاية ، شكل برئاسة الأمير
محمد علي توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبري . ثم تولى
فاروق سلطاته الدستورية في ٢٩ يولييه ١٩٣٧ . وكان غياب فؤاد واعتلاء
تجلى العرش بمثابة تجديد للسراى كمؤسسة سياسية ، وقد أريد استقلال
هنا التغيير من جانب كافة الأطراف ، لتقوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي
أو على حسابها . وكل من هذه الأطراف متخفف من ممارسات الملك فؤاد
السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات .

وواكب هذين الأمرين ، أن تنظيمين شعبيين كانا قد شبا من بدايات
الثلاثينات ، وغدت لكل منهما شعبية لا بأس بها في مواجهه الوفد او في

موازاته • وهما جماعة الإخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، مما جرى الحديث
عنهما في شيء من التفصيل في الفصل السابق •

وفي ٨ مايو ١٩٣٧ ، عقدت اتفاقية منترو التي ألغت الامتيازات
الأجنبية ، فاستردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة على أرضها ، مع الاتفاق
على فترة انتقال اثنتى عشرة سنة ، تزول بعدها المحاكم المختلطة ويسترد
القضاء المصرى سيادته الكاملة على البلاد •

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة ، مما تفصله
كتب التاريخ العام ، بما لا مجال معه للأسهاب ، على أن ما تلزم الإشارة إليه في
صدد البحث المائل الآن ، يتعلق بأمرين ، أولهما أوضاع الصراع بين الحزب
الديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد ، وبين الحكم الاستبدادى تحت
قيادة السراى ومن والها من أحزاب الاقليات والتيارات الشعبية المعادية
للديمقراطية • وتأتيهما ما لزم الحوض فيه من تطورات تشريعية أوجبها
استرداد مصر سيادتها فى هذا المجال ، بعد إلغاء الامتيازات توحيدا للنظام
التشريعى الذى يخضع له كافة المواطنين والقاطنين بأرض مصر •

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن إيضاح الأمر بشأنها يقتضى تذكر مقولة
أحمد لطفى السيد فى بدايات القرن العشرين ، من وجود السلطين الشرعية
(الحديو) والعلية (الاحتلال البريطانى) ، ومن وجوب سعى « الأمة »
لان تكون طرفا أو شريكا ثالثا مع هذا الثنائى الحاكم • هذه القول قد تحققت
بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها ، مع فارق واحد عما تصوره لطفى السيد ، وهو
أن « الأمة » التي تصاعد نفوذها بالثورة الى أعتاب السلطة السياسية ، لم تكن
هى أعيان البلاد وسراتها كما تصور ، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطية
بما تمثله من قوة سياسية واجتماعية • وصارت بذلك حكومة مصر مجالا
للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث ، الملك والاحتلال والوفد • وكان
الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من سلطة الاحتلال
الأجنبى وسلطة الاستبداد الملكية • ولكن قواه الذاتية وممكناته التاريخية
لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصميه معا ، فقامت حركته السياسية
على أساس الاستفادة من الصراعات التى تشب بين خصميه وشريكه • تحالف
مع الملك ضد الانجليز (وحزب الاحرار الدستوريين) فى ١٩٢٣ ، فشكل
أول وزارة دستورية فى السنة التالية ، وخاض معركته الوطنية والديمقراطية
ضد الخصمين فتجالفا عليه فى نهايات العام فسقط • وتحالف مع الانجليز
(من خلال الاحرار الدستوريين) فى ١٩٢٦ ، فشارك فى الحكومة الائتلافية
التي ركزت اهتمامها فى تضييق سلطات الملك • ثم جاءت وفاة سعد زغلول
وتشهدد الوفد فى مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط فى
١٩٢٨ • وبذلك الوضع فى صور شتى عندما تولى الحكم فى يناير ١٩٢٠

وعندما سقط في يونية ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الانجليز . وكان الانجليز يساندون الملك ضده فان سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع ، فيعودون الى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبي أن يلى الحكم . وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لاطراف ثلاثة . وكلما تجمع طرفان منهم ، أمكن ضرب الثالث .

أن القصد من محاولة رسم هذا الاطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣ ، هو ايضاح نظرة الوفد الى معاهدة ١٩٣٦ في اطار خريطة الصراعات السياسية حول الحكم في مصر . جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز في ١٩٢٣ ، وجرب مهادنه الانجليز ضد الملك في ١٩٢٦ ، وجرب التلويح بالمعاهدة في يناير ١٩٣٠ . كان الوفد حزبا للكفاح السلمى المشروع . وقد مارس فى ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستورى ، بحسبانه الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكى والمفاوضة الانجليز تحقيقا لهدفه الوطنى . تبلور كفاحه السلمى المشروع فى أهداف أسلخته الدستورية للوصول الى الحكم وتأمين استمراره فيه ، باعتبار أن هيمنته على جهاز الدولة هى وسيلته الفعالة لتحقيق هدفه الديمقراطى والوطنى . ولكن تجربه اثنتى عشرة سنة رجحت لديه ان تأمين ظهره دستوريا لن يتأتى الا بضغط سلطات الملك فى أضيق نطاق ممكن . وأن سلطان الملك لا ينفى الديمقراطية فقط ، ولكنه يستخدم فى اللخطة الحاسمة لصالح الاحتلال البريطانى عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه .

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ - فيما يظهر - أن تكفل ولو هدوء نسبيا ، ومؤقتا فى جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته فى جبهة صراعه مع الملك ، ضمانا لهيمنته على جهاز الدولة وتأمينا لاستقراره فيه . هذا المسلك الوفدى الذى رعى بمعاهدة ١٩٣٦ الى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم فى معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديدا على الحركة الوطنية المصرية ، التى حاولت من قبل مرارا تحييد أحد خصميهما فى منركتها مع الخصم الآخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة فى ١٩٢٦ بتحالفها مع الاحرار الدستوريين ، وعدم اثارها المطالب الوطنية ، لتتفرغ مؤقتا لصراعا مع الملك . وكل الفارق يتعلق بالدرجة ، اذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت فى ١٩٣٦ حد التحالف ، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولى ، وبالمرحلة التاريخية التى بلغت فيها الصراع السياسى والاجتماعى فى مصر . والذى يفهم من حديث الاستاذ محمود سسليمان غنام ، بيانا لوجهه نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد فى تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه ، وهى أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالا بالمعنى الذى يتنافى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافى للاستقلال هو الاحتلال الذى يمكن المحتل من التدخل فى شئون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى احتلالا (١) .

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع الى اوضاع الحكم المصري وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز . وكان بهذا التوقيع يتهيا لمواجهة الاحتلال ، الملكى لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده فى قاعدة معزولة عن التأثير فى شئون البلاد وتحريك سياستها .

كان الوفد يضمن الحكم وفقا لدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، اذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الادارة بالتمتع او بالتزيف . وهو يضمن حياد جهاز الادارة هذا اذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه . وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية فى سلطات الوزارة البرلمانية . وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور فى سنة ١٩٢٢ وللزامات الدستورية التى جرت من بعد ، ليتكشف سعى الحركة الديمقراطية لاحتواء السراى كمؤسسة سياسية ذات وجود متميز عن مؤسسات الدستور . وفى دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التى تمكن من أعماله والتفسيرات الصحيحة له . وذلك بالا يمارس الملك سلطاته الدستورية الا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفى السراى السياسيين (كرئيس الديوان الملكى) الا برضاء الوزارة البرلمانية ، وبهذا تفقد السراى وجودها السياسى المستقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث اتخاذ القرارات واختيار الرجال . وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهاز السياسى الوحيد للملك ، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحدا من رجاله الا بواسطة . ولا ترد اليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات الا عن طريقها (٢) .

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذى اتخذته الوزارة الوفدية فى ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكى » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية فى خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته ، عن عزمه على انشاء وزارة للقصر ، بمعنى ان تناط الشئون السياسية للقصر بواحد من أعضاء الوزارة البرلمانية ، بما يهله هذا الوضع من هيمنة للوزارة على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسية الى ساحه المستولي البرلمانية ، وفقدان الملك استقلاله التنظيمى بين مؤسسات الدولة .

كانت الحركة واضحة الاهداف والغزى. تماما لدى طرفيها ، وأن الوفد الذى ناول الملك فى هذا المجال من قبل ، عندما حاول سعد زغلول فى ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوزارة للملك فى تعيين رئيس الديوان الملكى ، هذا الوفد تصاعد بالمسالة فى ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشاركة الى فكرة الاحتواء الكامل للسراى كمؤسسة سياسية . وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذى يعتبر عضوا بالوزارة البرلمانية مستولا على شئون القصر امام البرلمان . وهذا التصعيد يوضح واحدا من أهم الآثار التى تفتياها الوفد من تحالفه مع الانجليز ، او بالأقل سعيه لتحييدهم بإبرام المعاهدة . وكان من الطبيعى أن يثير هذا المسبك الوفدى

أخوف مخاوف السراى وأحزاب الاذنية وجميع القوى الموالية لهم . وأن وفدا له من التأييد الشعبى ما لا قبل لهؤلاء به فى أى من مراحل تاريخهم معه ، هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع ، بعد أن وقع معاهدة قد تؤدى الى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم . وعزز هذا الوضع أن خلف فؤادا فى الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، واحتاحت ولايته العرش الى جهد المفتين من رجال القانون ، الذين قدحوا القرائح فى التفسير والتأويل ، لبضفوا الى عمره شهورا تصل به الى سن الرشد ، وواتهم الشريعة الاسلامية بالحجة فى حساب العمر بالسنين القمرية . لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساء وما لا يسوغ من الهجمات ، وليوجهوا اليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات . واختلف طرفا الصراع فى كل شئ الا فى أن معركتهم هذه معركة فاصلة .

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفضت السراى شعارها الأثير كذلك ، عن الحكم الدينى والخلافة الاسلامية . حاولت السراى أن تقسم حزب الوفد وساهمت فى أزكاء الخلاف بين أحمد ماهر والبقراش من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر . قلنا نتجج رئيس الوفد وسكرتيره العام أن يجذبا اليهما بتيان الحزب برمته ، ولما قبل ماهر والبقراش رغم عراقتهما فى الكفاح أن يخرجوا من الحزب بانقسام كبير ، وفسدت المحاولة ، لما حدث ذلك لم يبق أمام السراى وحلفائها الا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد ، دعبا لسلطة الملك السياسية بوصفه ولى الأمر . وضربا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده فى سياسة قبطية ، تفضى الى سيطرة الأقلية القبطية فى البلاد على الأغلبية الاسلامية .

اقتрحت السراى فى البداية ، واحة الأمير محمد على ولى العهد ورئيس مجلس الوصاية ، أن يجرى تنصيب فاروق ملكا فى حفل دينى يقام فى القلعة ، مقر حكم محمد على باشا الكبير رأس الاسرة العلوية الحاكمة ، وفى الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جد الأكبر محمد على . ثم يؤم الملك المصلين فى الأزهر ، تعبيرا عن مكانته الدينية كولى للأمر وأمام للمسلمين ، يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية . وأزر كبار رجال الأزهر برئاسة الشيخ مصطفى المراغى هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والمعاونة للوفد ، وذلك منذ يونيو ١٩٣٧ . وكانت صحيفة البلاغ وصانحتها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف ذعاية لحفل التنصيب الدينية ، وضيفت الدعوة بأسم مكانة مصر فى البلاد الاسلامية وزعامتها المسلمين . ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة فى حسم ، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديمقراطية ، وحذره الشديد من أن تسبغ بردة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه . وكانت سناقة طمع الملك فؤاد فى الخلافة فى ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عاقلة بالأذهان . وكان شعار الحكم الدينى مما يخشى منه أن يتصدع به بتنباء

الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين ، القبط ، كما كان هذا الشعار الذي يروج له أنصاره باسم الجامعة الاسلامية لا يعنى ولا يقصد به فى سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك ، ومواجهة التنظيم الديمقراطي الأمتل المطلوب بنظام للحكم يستند الى السلطة الفردية للجالس على العرش . لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصلى الملك بالأزهر غداة تنويجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسب على ولايته الزمنية . وصريح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن « اقحاما للدين فيما ليس من شئونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » . وحاول الملك تعدل السين الذى يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها . فاعترض الوفد على هذه الصيغة .

وبالنسبة للمسألة الثانية ، فانه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بإلغاء الامتيازات الأجنبية ، حتى انطرح مشاريع اصلاح النظام القانونى والقضائى . كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى ١٩٣٦ ، قبل ابرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية . وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الأخذة عن الشريعة الاسلامية ، وبعد ابرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوى الرجاء فى تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب الا بموافقة المحاكم المختلطة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب .

وقد الفت لجان لتعديل القوانين واعداد المشاريع الجديدة . ومنها لجان برئاسة المراغى شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الاسلامية ، لاعداد قوانين الموارث والوصية والوقف واصلاح المجالس الحسينية . وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية . اذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم ، المحاكم المختلطة التى تختص بالانزعة التى يكون أحد الأجانب طرفا فيها ، والمحاكم الشرعية التى تختص بالانزعة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين (وفى دائرة مجالها تعمل المجالس المالية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين) ، والمحاكم الاهلية التى تسند ولايتها على ماعدا ذلك من أنفشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية . وكان توحيد القضاء المصرى مطلباً من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بإلغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاءين الاهلى والشرعى استكمالاً للوحدة الوطنية من جانب ، واصلاحاً لا يعترى نظام المحاكم الشرعية والمجالس الملبة من سلبيات . فلما اذن وجود المحاكم المختلطة بالوال . بتحديد اثنى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت

الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ، وانما اقتصر على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملهما داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفي اطار التفكير فى اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاة تحقيقا للمساواة بينهم (٣) .

وتجددت فى هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الوقف وحل الاوقاف الاهلية القائمة ، وهى الدعوة التى ظهرت واضحة فى ١٩٢٦ على ايدى امثال محمد على غلوية . ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الازهر المتصلين بالسراى وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت . فبدأت نسبيا فيما تلا ذلك من اعمام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدى النائب الوفدى عبد الحميد عبد الحق (٤) .

وفى ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهيكل السياسية ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطي لبعض المؤسسات التقليدية ، ومن النوع الاول اعدادها لقانون يفرس عقوبات محددة على مخالفة احكام الدستور وانتهاكها ، الامر الذى اعتبره الملك اجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له (٥) . ومن النوع الثانى اعداد قانون للعد والمجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخابا مباشرا من اهل القرية ، وان تجرى انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء . وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجرى تشكيلها بالانتخاب ايضا (٦) .

خطة ضرب الوفد :

فى هذه الظروف سارت خطة المادة للوفد فى خطين ، الطعن على الوفد بالقبطية ، وانعاش الملك ورحطه بدعاوى حماية الاسلام . لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعة الوطنية المصرية ، فاذا كانت وظيفته التاريخية الاولى هدايات بابرام المعاهدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية . وهذه بالضبط ما اريد القضاء عليه بتهمه الطائفية . واذا كان بهيكلة وتشيكله حزبا جامعاً للمصريين مسلمين واقباط ، فقد اريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المصرية شعار يتخفى به الاقباط ويثيرونه ضد المسلمين . وبدأ المعارضى الوفد أن لا طريق آخر لهدمه غير هذا الطريق . وأن عباس محمود العقاد مثلا ، الذى كان واحدا من قلاع الاستنارة الفكرية على عهد اتمائه للوفد ، وبدل من قذبه الكثير لارساء اركان الجامعة الوطنية المصرية ، هذا العقاد أسى فى معسكر الملك يساهم فى نقض ما صنعت من قبل يده . ولم يكتف بتجبيذ المراسم الدينية لتتويج الملك ، بل ارجع اعتراض الوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال أن « الخطة التى سار النحاس باشا عليها كانت سياسية مرسومة

لغاية سيئة هدامة ، ما كان أجدر بالنحاس باشا وبزملائه المسلمين أن ينزلوا إليها ٠٠ ، وأن صدام الملك وحكومة الوفد حول صيغة اليمين الذي يحلفه رجال القوات المسلحة ، هذا الصدام مبناه أثر القبط في الوفد ، لقد أقحموا ذكر الاقليات في هذه المسألة ، وتلك جناية من أكبر جناياتهم على السياسة الوطنية ، فالاقليات أقصى ما ترجوه بين أرفى بلاد العالم وأصوبها للحقوق ، ان تقيم شعائرها وتحثفل بأعيادها وحراسها في امان وسلام ، أما أن تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيع هذا وتمنع هذا ، فهو شيء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال أنها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير ، وعرج مرارا الى حفل التتويج الدينية قائلا « كاذب منافق من يقول أن أحدا منعها غير مكرم عبيد » (٧) .

تصاعدت هذه الحملة في أواسط ١٩٢٧ لتعيد الى الازهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد في ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشمل وأعنف . وكان لابد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكفلت باستنباطه صيحتى البلاغ والاهرام . تستنبت الاهرام البذور في اصص صغيرة بأسلوبها الإخباري المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسها وسقايتها في الأرض القسيحة بأسلوبها المخاضم الخير . وتمثلت مادة التهمة فضلا عما سبق ، في تعيينات الموظفين وترقياتهم . تنشر الاهرام مثلا عن ترقيات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره افساحا لدبوعه وتوليدا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الاقباط على الوفد حزبا وحكومة واضطهادهم المسلمين . ويكتب العقاد « انما يضطرني الى الإشارة اليه أن الدين استمرأوا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم في حل من التماذي فيه أبدا ، وتعرض البلاد لمواقبه السيئة عاجلا أو آجلا ، ماداموا يعملونه والناس سائكون يترقبون » (٨) . ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمدريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوصو باختصاص القبط على قلة عددهم الإجمالي بالسهم الأوفر من التعيينات (٩) .

ثم يظهر أن هذه الأخبار ان لم تكن مختلقة فهي كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقاوا أو عيخوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحلها . وتصدر وزارة الداخلية بيانا يوضح أن المعينين كانوا واحدا وعشرين منهم هؤلاء الأقباط الستة ، ويذكر « ان وزارة الداخلية وان كانت لم تراعى ولن تراعى في التعيين في هذه الوظائف تفريقا بين المتقدمين اليها ، باعتبار أديانهم ، إذ أن الجميع مصريون الا أنها تقديرا للحقيقة تعلن أنها أصدرت قرارا بتعيين واحد وعشرين كاتباً منهم ستة مسيحيون ٠٠٠ » (١٠) . على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك الحقيقة ، فيعودان الى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيا « من الدرجة الثامنة المقيدين على وظائف مؤقته الى الدرجة الثامنة الكاملة » (١١) . ثم تبرز الاهرام هذا الأمر بما تنشره

عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الإحصاء الى الدرجة السادسة ، وتورد أسماهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها فى سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت أسماهم من الأقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقى الى الدرجة الخامسة . ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الأخبار غير صحيح ، وأن من رقا الى الدرجة السادسة إنما رقا اليها من مدة طويلة (١٢) . وتذكر البلاغ أن ثلاثة عينوا بمصلحة الأموال المقررة وهم حسب أسمائهم من الأقباط (١٣) . ثم يظهر أن المصلحة عينت فى الحقيقة اثني عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مالية وقتية وبرواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيتين والستة جنيهات فى الشهر ، وأن واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم . ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصرى سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصرى معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بإدارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنتين (١٤) .

ومن الجلى أنه حتى على فرض صحة هذه الأخبار بالصورة التى سبقت بها ، فإن تقل موظف من درجة مؤقتة الى درجة دائمة فى المستوى الوظيفى الثامن ، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل الى الستة جنيهات ، ليو أمر من الضلالة بحيث لا يشير اليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد من الإشارة اليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الأقباط ، ليقر فى النفوس أن ثمة « شىء ما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشىء . وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الاحاد من عمال اليومية وموظفى أدنى درجات السلك الإدارى ، من كاتب كبير كالنقاد ومن صحفيتين واسعتى الانتشار كالأهرام والبلاغ ، ورغم أن الأولى منهما يملكها مسيحي لبنائى الأصل هو جبرائيل نقلا ، ويرأس تحريرها مسيحي لبنائى الأصل هو انطون الجميل . وصاحب كل ذلك الحديث فى أمر التعليم ومدارسه الصيارف وغير ذلك مما سبقت الإشارة اليه فى فصل سابق . ولم يتركوا التحاسن نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهواه وخضوعه للقبط ، بأن الأطباء الذين يختارهم لعلاجهم من القبط مثل الدكتور المنياوى والدكتور ابراهيم عبد السيد (١٥) .



المراغى والأزهر :

لجات الدراى الى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد . وكان الأزهر وشيخه المرغى هما فرقة الصدام . تحكى صحيفة « الإخوان المسلمون » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزعزعتها عن الحكم فلم تستطع « فلما ان ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى الميدان ومن حوله أبناؤه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين ، عندئذ قوى ساعده المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب » (١٦) . وجاء شهر رمضان فى أكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم المراغى مع السراى سلسلة متتابعة من الدروس الدينية فى

المساجد الكبيرة ، اذ يفشاهما الملك تباعا ويستمتع الى احاديث للمراغي ، تتضمن التعريض الضمنى الخفى بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لقاروق حاميا للاسلام . وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبداية التحريك النشيط للارزمة ضدها ، بتعيين على ماهر رئيسا للديوان الملكى على غير رغبة الحكومة .

وكانت الصحف الموالية للملك لا تفتأ كل يوم تقريبا وبغير مناسبة عامة ، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغى ، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه ، ولا تفتأ تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء فى المسجد الحسينى أو الزينبى أو الحنفى أو عمرو أو الكخيا أو أبو العلا بالقاهرة ، أو البوصيرى أو أبى العباسى بالاسكندرية ، وصاحب خروجه ودخوله الهاتف به حاميا للاسلام (١٧) . واستغل فى ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمعيات الدينية .

وقد أشاع الشيخ المراغى ان حكومة الوفد لا ترضى عما يلقى من دروس دينية . وأن مكرم عبيد خاصة يزعمه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفير البريطانى سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس . وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفى دلالاته المرجوة ، من أن مكرم القبطى كاره للاسلام يخرج الوفد معه ضد دين الغالبية . يستعنى السفير البريطانى بجامع المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الاسلامى . الأمر الذى لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأنه النيابة العامة طالبا التحقيق فيه (١٨) . وقد حاول المراغى بذلك أن يخلق عراكا سياسيا حول مسألة الدروس الدينية ، مساهمة منه فى أن يستقطب الصراع السياسى على أسس دينية ، ليكون الملك ومن والاهم حماة الاسلام ، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط . ودعم المراغى شاعته بتصريحات علنية ، اذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة « لقد سمعت من خطباتكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون شيوع الروح الدينى بين المسلمين ٠٠٠ » ، وأنه اذ يتجاهل هذه المحاولات فهو يؤمن بأن الأزهر كائن حتى يجب أن يقوم بمهمته الاسلامية ولا فليزول ، وطالب باستمرار الأحاديث الدينية (١٩) . وأكد عباس العقاد مقولة المراغى قائلا عن النحاس « ذهب هو أو ذهب صاحب وحيه الى الانحليز يفهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة فى مصر » (٢٠) .

أماحت هذه القالة الحواطر ، وانتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية انصار السنة المحمدية ، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الدينى ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الأزهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتقدم العرائض بذلك ، وتهتف « يحيا الملك الصالح » « الأزهر فوق الأحزاب » ، « الملك فوق الجميع » ، « الأزهريون فداء للملك » ، « يحيا مسيد البلاد » ،

« يحيى زعيم الشرف والدين » . وكان المراغى يخطب فيمن يفد من هؤلاء الى مكتبته منبها الى حرصه الا يتدخل الازهر في السياسة (٢١) ، وهو لا يعنى بذلك وجوب ابتعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعنى أضعاف طابع الدين على هذا الصراع السياسى بين الملك والوفد ، وأن ليس الأمر امر نظام ديمقراطى أو أوتقراطى ، ولكنه أمر نظام اسلامى أو لا اسلامى . وقد بلغت اهاجة الازهريين حد أن تجمع الاف منهم بميدان عابدين فى ٢١ ديسمبر ، وراوا مكرم عبيد بسيارته فاحاطوه بالهتافات المعادية ، وانهاوا على سيارته يحطونها موجعين اليه عبارات السباب ، فلما اطل الملك عليهم من شرفته هتفوا « يسقط الوزير القبطى » . ووقف خطيب جامع عمرو فى صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول أن مصر كانت بلاد الكفر والاحاد حتى دخلها الاسلام ، مما يهيج خواطر الاقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر والحاد قط (٢٢) .

وعملت السراى أن تحيط ملك الملك بسمات الدين ، فحرص على غشيان الجمعيات الدينية ، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف ، ويوجه التندابات الى الشعب فى المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدى من يحلقون البمين أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف (٢٣) . وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وملكطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الايمان من فطرة المصرى ، والفاروق قوى الدين قوى الايمان ، فلا غرو أن يكون الولاء له قريبا الى الطبيعة القومية صادرا عن أعرق السجايا الوطنية » (٢٤) .

وصاحب ذلك أنلقى فى أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك « أمير المؤمنين » (٢٥) . وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الاسلامية ، وإعادة تأسيسها فى مصر والمناداة لفاروق خليفة للمسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحسبانهم المعارضين لقيام الخلافة الاسلامية فى مصر (٢٦) . وقد أوغل الشيخ المراغى فى نقد القبط فى خطاب القاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار الى « الثعالب » الذين ركن المسلمون الى مودتهم وهم يدعون الى غير هذه المودة ، بل لعلهم يدعون الى بغض المسلمين وقتالهم والى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس أنه يشير بذلك الى القبط ، مما كان له وقع شديد الايلام بين القبط ، ومما أثار بين العامة نوازع التنصب ، كالتهم على أحد القساوسة فى إحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القللى أثناء مرعطة القمص سرجيوس بغير التورق اللائق (٢٧) . وقد كتبت صحيفة « المصرى » الوفدية ، « أن الشيخ ليستغل فى سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التنصب ، فلا يتائم من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التى تطيح بالحرث والنسل اذا أتدلع لهيبها فى البلاد » (٢٨) . وكان لرد الفعل العنيف لحطبة المراغى أن تراجع فى حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق « يجب أن تمشى الطوائف

فى مصر فى وفاق وصفاء ، ثم ذكر « انى لا اعمل لحزب لكنى اعمل فى السياسة الدينية وفى سياسة الاسلام ، اعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، اصرح بذلك ليكون مفهوما وليعلم الناس انه لا يوجد فى الاسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شئ والسياسة شئ آخر » (٢٩) .

الاحرار الدستوريون والسبعديون :

لم تخدم الاصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم فى ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الاحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضخما من الوزراء الحزبيين والمستقلين لا يجمعهم الا العداء للوفد . كان لابد من حل مجلس النواب الوفدى واجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضمان هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد فى الانتخاب أمر عسير ، وان استخدمت وسائل السلطة فى التأثير فى نتائجها ، الأمر الذى يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لحوضها . وللأحرار الدستوريين سابقة استخدام سلاح الدين فى انتخابات ١٩٢٩ ؛ واذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحا لهم فى تلك الانتخابات ، فمساهم يؤتى النجاح الآن ما دامت حكومتهم هى من يجرى الانتخابات وليست حكومة محايدة كما حدث فى ١٩٢٩ ، وما دامت معركة الدين قد اتسعت أرضا وأطرافا على ما سلف البيان ، وما دامت معاهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبى ضخيم . وما دام جسم الوفد قد أصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشى وغيرهم ممن كونوا حزب السبعديين .

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد أن حكومة الأحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع أبناء الأمة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابى طائفة على حساب أخرى ، فقد آتت تلك الحملة مصحوبة باتهام الوفد بالنزعة القبطية ومناولة القبط على حساب المسلمين ، وبقيت صحيفة الأحرار « السياسة » تغذى تلك الحملة بالأخبار التفصيلية (٣٠) . ولا يظهر أن كان للأحرار مرشح قبطى فى هذه الانتخابات عدا شهيدى بطرس بدائرة برئيس بحرنا (٣١) . وعرفت الحملة الانتخابية فى يناير وفبراير ١٩٣٨ منشورات توزع فى بعض الدوائر تصف مكرم عبيد بأنه عبقو الدين وعبو الملك ، وأن ليس مضطفى النحاس سنسوى مطية له (٣٢) . وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدبر ضد المسلمين « لمصلحة فرد واحد (مكرم عبيد) هو أكبر اعداء نهضةكم وحريةكم ودينكم ، ولأنه فى سبيل ارضاء مطامه واهوائه لا يتورع عن محاولة هدم النهضة التى غذيتموها بأرواحكم ، وأهدار الحرية التى اقتديتموها بذماتكم ، وتعطيل شعار الانشاد الذى هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحاكمين أيضا المصريون عز وجل وليهم (مكرم عبيد) أن يحكمكم لأن أمة مسلمة لا يحكمها قبطى . . . » (٣٣) .

وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له يشيخ الكوم إلى أن الحاح وزارة الوفد على تعيين فخري عبد النور عضوا بمجلس الشيوخ كان يرجع إلى أسباب ٥ لا أعرفها وأنتم تعلمونها (٣٤) . والملاحظ أن هذه النقطة قد استخدمت أكثر ما استخدمت في الأقاليم ، حيث يظن أنها هناك انعكاسا لحسب نتيجة . وحيث يظن الأحرار أن لهم من ملكياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة . وأوغلت مجلة الكشكول في الإثارة متحدثا عما يجب أن يكون عليه الإقباط من طاعة تامة . وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطعم القبط فيه بمشاركة ما ، ولا يأملون في أكثر من أن يحكموا بالعدل أن هم أطاعوا ، وإن مكرم عبید لا يعمل لخیر انوطن بل لخیر طائفته فقط مما يشكل خطرا على وحدة الأمة ، وسخرت من مأثورة مكرم عبید أنه مسلم وطنيا وقبطي دينيا ، قائلة أن مصطفى النحاس مسلم دينيا وقبطي وطنيا . وكل ذلك أجاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مرارا وقتها (٣٥) .

كان السعديون أقل أيضا من الإحرار في مساهمتهم في هذه الموجة . لقد انشقوا على الوفد وانضموا إلى التحالف المبای. له تحت زعامة الملك ، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف . ولكنهم لم يشتركوا في وزارة محمد محمود في البداية . كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثرا من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم أنفسهم في بنائه . وقد انشق مع ماهر والنقراشي وغالب ، كل من نجيب اسكندر وعزیز مشرقی وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين بطرس . وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحي السبعدين في الانتخابات . نجيب اسكندر في دائرة روض الفرج ، وعزیز مشرقی في دائرة جسر شبرا ، وسابا حبشي في دائرة مصر الجديدة ، وسلامة ميخائيل في دائرة شبلنجة بالقليوبية ، وكامل سيدهم في قلو صنا بالمنيا ، وأمين بطرس في نزلة الخيام بجرجا (٣٦) . وكان من مؤيدي السبعدين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبأ بضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشي ، إذ كانت الأحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل انصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات في أيدي الانجليز ، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشي كهذا الحال ، وهما من صفوة المتطرفين البعدين عن الاعتدال . وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كحال من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين (٣٧) . كما كان القص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنه القائمة (٣٨) .

على أن السبعدين لم يفقوا بعيدا جدا عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين . كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين أهم معاوله في تحطيم الوفد . ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبرا أو عدم اعتراض . ولا يغني في نفى هذه الدلالة الا الموقف الايجابي يعلن رفض استخدام هذا السلاح ، وتمييز الذات بجله أمام الرأي العام في هذه المسألة . ومن جهة أخرى فإن خروج ماهر والنقراشي ثم في سياق صراع سياسي بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية

أخرى ، وقيل فيه أن مكرم هو رأس الطرف المخاصم لهما . فكان صراع السعديين ضد مكرم - في ظروف الصراع العام الحادث - مما ينضاف رصيدا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته . ومن جهة أخيرة فقد سلفت الإشارة الى كتابات عباس محمود العقاد في هذه المسألة ، وهو من هو في صلته الوثيقة بـماهر والنفراشي .

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنفراشي وغيرهما من إقطاب السعديين ، يتعلق بإسهام مباشر منهم في الحملة ضد الوفد باسم الدين أو الحملة على القبط عامة . والحق أيضا أن زعيمى السعديين على ما كانا عليه من عدااء لدود لمكرم عبيد ، وهو عدااء يرشحهما لأن يكونا في المقدمة ، مع الفريق المخاصم للقبط في الصراع مع الوفد ، فقد كانا أكثر ورعا وتعمقا بحكم سابقة كفاحهما العظم في بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفي ظل الوفد ، ويحكم أن حزبيهما الجديد نفسه ، رغم عداوته الشديدة مع الوفد ، قد بنى من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة على ما سلف البيان . ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقاد من لدن مع مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين ، لكان المسلك الأساسى للسعديين هو البراءة من هذا الأمر . ولما كان يمكن أن يوجه للسعديين . إلا أنهم ساهموا سياسيا في حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف ، أو بالأقل أن يعلنوا صراحة عدم رضائهم عما يهدد الوحدة الوطنية . وقد ذكرت صحيفة النذير أن حكومة محمد محمود عازمت في صيف ١٩٣٨ ، أن تعطل الحياة النيابية وتقف الدستور وتقيّد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها ، ولم يوقف هذا العزم الا معارضة أحمد ماهر والسعديين الذين هددوا بالعودة الى (الوفد لو تحقق (٣٩) . وأن هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين في الحلف الملكي ، وقدرتهم ولتمها على تعديل بعض خططه لو كلفوا أنفسهم مؤونة الضغط -حماية للجامعة الوطنية .

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات . لم تقفها مقابلة بطريك الاقباط الانبا يؤانس للبك في يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح البك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر في الأمة وعنصر آخر ، وأنه يثق في ولاء القبط له وإخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة الوثام بينهم وبين المسلمين بروح العدل والمساواة (٤٠) . فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحسر في مارس ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء ، أنكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تجهيزه للوثام بين المسلمين والقبط ، وصرح بعد لقاء له بالبطريك « ليس في البلاد مسلم ولا قطي ، والجميع في نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم » (٤١) . ولكنه لم ينس أن يلقى على مكرم عبيد تبعه التفرقة بين المسلم والقبطي ما لم تكن تعرفه الأمة من قبل (٤٢) . فرد عليه مكرم مذكرا إياه بما كانت تروجه حكومته من أكاذيب الوقيعه وإشاعاتها (٤٣) . وأعلن الشيخ المراغى انكاره لا يتردد من

أن الأزهر في عهد مشيخته « يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط الحركة الفكرية الإسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكدا « أن الأزهر لا يريد بحال من الأحوال أن يعتدى المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين والدين الإسلامي نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين » ٥٠ (٤٤) . وتراجع العقاد عن بعض صيغه في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلا أن محاربه آياه محاربه له كسياسي ، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود ، ميدانه المحصومة السياسية بصرف النظر عن الدين ، وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيا ، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالي ولا مراد وهبه أو كامل إبراهيم أو صليب سامي مثلا (٤٥) .

على أنه ينبغي التنبه إلى أنه إن كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس إلى أسباب سياسية سبقت الإشارة إلى بعضها ، ومنها أبرامه المعاهدة وأخطاؤه في الحكم وما أشيع عما ارتكبه من محسوبيات . فضلا عن قوة التكتل المعادي له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لاصناره . وفضلا عن إعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميا مع سماحة لاعضائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفتهم الشخصية لا الحزبية . أن كان سقوط الوفد يرجع أساسا إلى هذه الأسباب ، فيتعين ملاحظة أن استخدام الدين في المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التي رشح فيها القبط . إذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحا غالبيتهم من الوفديين ، ومنهم سكايا يس في طهطا جرجا . وعزیز زقله بالنتيجة أسسيوط ، ولويس اخنوخ فانوس بياقور أسسيوط . وقلمري بشاره جرجس بمدينة أسسيوط ، ويوسف إبراهيم سليمان بمنقباد أسبوط ، وسليم جورجى دوس ، والدكتور دنيا مكيوموس وأمين الكسان بمنقباد أسبوط ، ونصيف إبراهيم بالفشن المنيا ، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا ، ولييب ناعوم يوسف بالفكرية المنيا . ونصر حنا عبد المسيح ببني سويف (٤٦) .

كما أنه ينبغي التنبه إلى أنه وإن كانت نفثة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحرار الدستوريين ، وهذات من جانب الدوائر اللصيقة بالسراي ، فقد استمرت هذه الدوائر تدفع راية الحكم الديني الإسلامي ، كمشروع سياسي تستهدف النفاق الرأي العام حوله . ولم تلبث هذه النفثة الهادئة أن علت نسبيا مع علو الخلاف بين السراي من جهة وبين حكومة الأحرار الدستوريين ، وذلك بفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكي الذي كان يستهدف الحلول محل محمد محمود في رئاسة وزارة ملكية صرف . وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلي تلجراف في أبريل ١٩٣٨ مقالا عن مشروع سياسي تتبناه مصر المستقلة ، ويبدو من مطالعته أنه « مشروع السراي » لحصر المستقلة حسبما

يرسمه على ماهر . ومجمله ان يكون الملك على رأس الخلافة الإسلامية وزعيما معترفا به للامم الإسلامية التي تقع حدودها على شاطئ البحر المتوسط ، وان تجرى محاولة انتصار بين البيت الملك في مصر وامراء وملوك العرب ، تقريبا للاعتراف له بالزعامة ، فضلا عن انشاء جيش قوى (٤٧) . وحصلت في يناير ١٩٣٩ ان أم الملك المصلين في صلاه الجمعة ، احياء لممارسات الخلفاء وتأكيدا لقيادته امور الدين والدنيا ، وهللت الصحافة الملكية لهذه البادرة باعتبار الملك اميرا للمؤمنين . ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الإسلامية ، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن الى اصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين . (٤٨) .

مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه الحملة الدينية بشقيها ، اذانة الوفد بهتمة القبطية ، ودعم حكم السراي بقوائم الاسلام . ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداء للوفد ، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التي اوصلت الوفد الى الحكم . واتفق وقتها ان ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقصيتهم الخضراء سيرا على الأقدام الى أسوان في مظاهرة صاخبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به في طريقهم من مدن الصعيد . واستغل أحمد حسين هذه الاحساكات لينعى الحرية في عهد حكومة الوفد ، وظهره في ذلك بعض نواب الحزب الوطني والاحرار مثل عبد العزيز الصفواني وعبد المجيد ابراهيم وهارون أبو سحلي (٤٩) . وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك ، وان الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها أضعاف هذه السلطات . وتساعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين في يولية ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة » (٥٠) .

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعقده أحمد حسين من مؤتمرات يلقي فيها الخطب الصاخبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الضياء » (٥١) . ومن هذا الوقت بدأ زحف الوفد بهتمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم وليم ناشا (٥٢) . (كان اسمه وليم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم احياء خصوم الوفد هذا الاسم إشارة الى مسيحيته) ، واتهامه بتفضيل القبط في تولي المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرس غالي كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم أفضلية ان يكون أول سفير مصري لديها مسلما . وتردد هذه الاثارة في صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبه بالتبرؤ من التعصب ، ويرمى تهمة التعصب على مكرم عبيد (٥٣) ، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنع خريجي الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامة

افساحا للاقباط في هذه المهنة ، وانشاء ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الاقباط بها مثل توفيق جيبب وسلامة موسى ووليم يوسف (٥٤) . وان الحكومة تعرفل مساعي من يرغب في الاسلام من الاقباط (٥٥) . والملاحظ أنه يسأل الأستاذ أحمد حسين في مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد (ومن ورثه الوفد) متعصبا دينيا مميزا لانياء دينه في ممارسته السياسية خلال تلك الفترة ، اجاب أنه « لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية . هناك نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة . مكرم حافظ القرآن يستعمله في خطبه . كان شيخ عرب في قنا . كان المسلمون يتعاركون في قنا (قبيلتنا الاشراف والعبيدات) وكان مكرم حكم بينهم . في ١٩٣٧ - ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية » (٥٦) . والملاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف ، كلما علت التبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الأزهر والتهليل لصلة الأزهر بالملك (٥٧) . ومع محاولة عزل الازهريين خاصة عن الوفد ومواجهة من ينتمى منهم اليه (٥٨) . ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الازهر وتبخل عليه بالاعتمادات المالية في الميزانية (٥٩) ، وتمع محاولة جسنپ الازهريين الى مصر الفتاة و « ان الازهريين جميعا في صفوف هذا الحزب الفتى » (٦٠) .

ووقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد في خلافهما حصول حفل التتويج الدينية ، باعتبار أنه المظهر المناسب لتتويج من يتبوا ملك أعظم دولة اسلامية ، ويدخل في صميم تقاليد مصر الاسلامية (٦١) . فلما حسم الامر برفض حكومة الوفد قيام الحفل ، كتب فتحي رضوان يتهم « وليم باشا » بأنه وراء هذا الموقف ، وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل الديني ويجيز -غلا راقصا- بتمام بمناسبة التتويج (٦٢) .

وقد خطب أحمد حسين في ١٤ يناير ١٩٣٨ « ليس معنى التسامح الديني ايها السادة ان تتحمل الأقلية في الأكثرية ، أو ان تدوس الأغلبية على دينها أرضاء للأقلية ليس معنى التسامح ان يحول النحاس ضد ارادة الملك في ان يصلي الجمعة في الأزهر القبطي شريك المسلم فيجب ان يشعر بالامنا واحزاننا ووليم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة فاذا أراد الاقباط ان يتعصبوا لوليم عبيد باعتباره ابن طاقتهم فليتحملوا مسئولية موقفهم جلالة الملك قد اقال النحاس ووليم ، ومصر تن من تحكم هذين الشخصين ، فيجب ان يشاطرنا الاقباط هذا الشعور ويجب أن ينفقوا الى جوارنا ، لانه يؤذينا ان نرى ٩٠ في المائة من مؤيدي النحاس اقباط ، يؤذينا أن يتحول الوفد الى عصبة قبطية تصبوا الى حكم النحاس رغم ما فيه من فساد وفوضى بالنسبة للأغلبية اني واثق ان العقل والحكمة سيتغلبان في النهاية ، وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحدة اقباط ومسلمين ان الخير كل الخير هو ان يتخلى أخواننا الاقباط عن تعصبهم لوليم مكرم ويندمجوا مع كتلة الأمة العامة

للاصلاح . اقسام بالله انى مخلص للاقباط اخلاصى للمسلمين . : تم عرج الى ما كان يشيع من محاباة حكومه الوفد للاقباط فى التوظيف و ذهبت الى ودارة الصحة فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائيه فاذا بثلاثة وثلاثين فى المائة من الموظفين فى هذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين فى المائة اقباط .

وسمعت بعض المسلمين فى وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم وروح كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا أعمالهم ويحافظوا على ارزاقهم أحسست ان الثورة قادمة ضد اخواننا الاقباط اذا ظلت الامور تسير

على هذا المنوال » (٦٢) . وقد بلغ اللدد والاثارة غير المستندين الى أساس قوى من الواقع ، حد أن واحدا من أعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخرى اسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض اوقات كان فيها موضع تهم لا تعد ، عالتى منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصرى الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها ، بل لعل أكثر من الحديث فيها حتى الملل » (٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصير على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعو الاقباط أن ينفذوا أيديهم من مساعدة الوفد تأديبا له على سوء سياسته ، ويدعوهم ليلقوا بانفسهم بين ذرات مصر الفتاة المفتوحة لهم المرجبة بهم (٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثانى من الحملة الدينية ، وهو اسناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، « ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التى اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين هما الدين والملكية (النظام الملكى) لم أر عصورا مثله بالخاء مفعلة بالسعادة والبناء الا تلك العصور التى آمن فيها الناس بالههم والتدوا حول هليكم وفدوه بكل ما لديهم من غال وقيس » (٦٦) .

وصرح أحمد حسين فى يونيو ١٩٢٨ بأن الخلافة الاسلامية هى ظل الله على الأرض يستضى بنورها المسلمون وهى معقل آمالهم ، وهى أبوة لاسرة كبيرة وللمسلمون « بدون خليفة كقطيع الغنم » ، ثم ذكر ان مصر أجدر بلاد الاسلام بالخلافة ، وهى مركزها وموطنها منذ سقطت فى بغداد « لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مسلم سئى لديهم علم وحضارة ويمكن ان يستكملوا استقلالهم وان يؤسسوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو اصلح الملوك للخلافة (٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها فى ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة ١٩٣٦ واجلاء الانجليز فى خمس سنوات ، وضعت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفعت شعار « يعقش فاروق الاول إمبراطور مصر وأمير المؤمنين » (٦٨) . وكان أحمد حسين يؤله

ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان صحيفة الشعب ترتفع بالهتاف ل فاروق أميرا للمؤمنين ، وان الوفدين يعترضون على ذلك لان « الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق متعصب من الاقباط ، وهؤلاء تؤذيهم كل صحبة دينية في مصر ، فلا عجب ان يحتجوا على الخلافة أو التفكير فيها ٠٠٠ » (٦٩) .

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والاقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءة وينذر بالخطر (٧٠) .

على أنه بعد فوز السراي وحلفائها على الوفد في الانتخابات ، بدأت شقوق التصدع في الحلف الملكي . ظهرت في دساتر على ماهر ضد محمود محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخل مؤسسه السراي بين على ماهر رئيس الديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الأخيرة في خطاب شهير وجهه الملك الى الشعب بمناسبة العمام الهجرى الجديد في فبراير ١٩٣٩ ، وأشار فيه الى انه مثل والده « لا يستطيع أن يؤثر فيه احد » بما فهم منه انه سحب للثقة الملكية عن على ماهر ، وما فهم منه : انه جاء بإيعاز من كامل البنداري .

وترتب على هذا التشنق ان بدأ رصيده الوفد يتدعم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبة الجامعة في أكتوبر ١٩٣٨ .

في هذا الظرف اهتزت القيود في أيدي مصر الفتاة ، اذ لاحظ تصدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه . وظهر ذلك في خطاب ل احمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العمام الماضي حربا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعا لمهاجمة الوفد في هذه الايام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التعصب الديني التي نادى بسقوط الاقباط وأدت وقتها الى الاعتداء على أحدهم ، ووعد أن يكون مصر الفتاة حربا على هذا التعصب . وعبر عن غيظه الشديد من قدرة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية الجامعة وثقة القبط به ، ونقد الاقباط قائلا « يظن الاقباط خطأ أن كل الاحزاب في مصر قد صارت تعاديه ، وأنه لا ملجأ لطائفتهم الا في ظل الوفد ٠٠٠٠٠ على اني أريد أن أقول للاقباط كلمة صريحة ٠٠٠ أنتم مخطئون كل الخطأ في أن تظنوا ان الوفد يستطيع حمايتكم » ، وذكر ان الوفد ليس له برنامج سياسي وان مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا (٧١) .

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتاة توجيهه النقد لعل ماهر واعلان خلافه معه ، وان على ماهر يعمل بإيعاز من تقارير الشرطة ولا يريد اصفاء بل صنائع (٧٢) .

ويعد ان حاجم التنظيم الديمقراطي الذي يؤيده الوند (٧٢) ، ففز الى
الدعوة الى انتخابات عامه جديدة لمجلس النواب وبعث الى انحاس خطايا
يطلب فيه ضم الصفوف (٧٤) .

وعلى موقفه بقوله : عندما نذتو الى اجراء انتخابات لتوحيد صفوف
الامة في ظل الدستور ، ويقانون - الانتخابات الحاضر ، فليس دت تسليمنا
منا بأنهما لا يحتاجان الى تعديل او تحويل في وسط هذا السلام
والترخي والياس ، كان العصر قد شرع يهيم على الحياة في مصر بل ومي
العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول . ولكن واسماء بحسبك
أن تنظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا تجد إلا لفظا يدور حول
زويجه يقال أنها ستفري بين رجلين من كبر رجال القصر فيعد ان كان
رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطنش الجمهور الى سير
الامور والاهل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل
يأسهم وقتوهم (٧٥) .

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الجاد منه
الى الديمقراطية التي لن تفيد الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من
تعارض بين الدستور والاسلام (٧٦) . ولكنه في هذا الغمار ما ليث ان انعطف
انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الحارات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت
الإشارة .

★ ★ ★

الاخوان المسلمون :

كان من الطبيعي ان تلق جماعة الاخوان المسلمين بدلوها في هذا
الصراع ، والمركة تجري على أرضها . ولا تختلف عن غيرها من قوى الحلف
الملكي الا في ان موقفها كان أكثر تأصيلا وانسجاما . وهو على عهدها موقف
ذو شعبية ثلاث ، الجامعة الدينية ، وانكار الحزبية ، فضلا عن الدعوة لتطبيق
الشريعة الاسلامية .

واذا كان من الحق القول بأن موقف الاخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري
وسياسي ثابت ، لا عن محض الملامات السياسية الجارية والمعارك الآنية ، كما
هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فإن هذا الموقف بشعبه الثلاث
كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة .

لقد ارتفعت مطالبات الاخوان بالتشريع الاسلامي أثناء مفاوضات الفساد
الاستياذات في ١٩٣٧ ، مما اعتبرته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات واعتبره
الانحاس مؤامرة لتعويقها (٧٧) .

وقد شهدت الاخوان التكبر على الوفد وعلى مكرم عبيد وتناول « التعاليم » على المسلمين ، ران خطة الوفد محاربة المسلمين وصدم الاخوان مادام المسيطر عليه « هو وليهم مكرم المصري الانجليزى والمسلم المسيحي وحبيب المسلمين اللودود ٠٠٠٠ (الذى) لا يطيق أن تحكم البلاد بشرعية محمد صلى الله عليه وسلم واستبدلت على « تأمر » الوفد على الاسلام بما استهدفته حكومته من القضاء المحاكم الحسنية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الاعلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الاميرية ، « ثم جاءت مسألة الحفل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الاول - حفظه الله وابقاء ذخر الاسلام والمسلمين - فمانع فى اقامتها وحدد بالاستقالة ومنع الصلاة فى الأزهر واستعدى الانجليز ليوقف بقوتهم الدروس الدينية التى بدأ فى الثاقها فضيلة الشيخ الأكبر « (٧٨) »

وأملت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود فى نهايات ١٩٣٨ فى وقف الدستور وتمطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة ورجال السراى ، « لو صبح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمون من زمن غير قصير ، ولقد سبجته مؤتمهم ومذكراتهم التى رفعوها الى الملك والوزراء ٠٠٠٠ أما عن الدستور فقد قال بعضهم أنه ثوب فضفاض ولكننا نقول أنه ثوب أجنبى ٠٠ « (٧٩) »

ولما دعا النحاس فى صيف ١٩٣٨ الى مساعدة مجاهدى فلسطين الى عقد مؤتمر لممثلى الشعب الشرقية المظلومة ، وجه اليه مرشد الاخوان خطابا يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لانه عندما نادى بالفكر القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، فهم الوفديون « هذه الوحدة فهم خاطئون وظنوا انها لا تتحقق الا بأن يتهاونوا فى واجباتهم الدينية ٠٠٠٠ حتى لا يكون فى هذا ايلام لتغير المسلمين من المواطنين ٠٠٠٠ ومن هنا راينا كل صوت يرتفع مطالبا بحق اسلامى فى ناحية من النواحي أيا كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية ٠٠٠٠ وأؤكد لكم أن هذا الموقف أضرب بالمسلمين وغير المسلمين ٠٠٠٠ ، وان ضرره يتغير المسلمين انه « اثار ضياعهم تأثره النفوس » وكاد يؤدى الى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو الى الانقسام والفرقة » . ودعا المرشد العام الوفد الى تبني برنامج اصلاحي اسلامي يتمثل فى اصلاح التشريع على أساس الشريعة الاسلامية واصلاح التعليم وتوجيهه فى ظلال القرآن ، وتجنيد القادرين من الأمة ومحاربة الموهقات وتنظيم الزكاة جباية

ومصرفاً ومقاومة روح التقليد الأوروبي ، و العناية بالسياسة الخارجية التي
ترتبط مصر بغيرها من الأمم الإسلامية والعربية تمهيدا لمؤدة الخلافة وتوكيدا
للوحدة التي فرضها الاسلام » (٨٠) .

ووجه صالح عشاوى خطابا مفتوحا الى الشيخ البنا يعاتبه فيه على
تهاونه مع الوفد ، لقد لمسنا منكم فى مواقف عديدة ميلا الى تغاى التصادم
مع الوفد لا ندرى سره ، القوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صح هذا
الفرض فإن الله أحق ان نخشاه » (٨١) .

ووجهت الجماعة خطابا الى الملك فى ربيع الاول ١٣٥٧ هـ ، طالبت فيه
بالعمل على ادماج الاحزاب السياسية فى هيئة واحدة ذات برنامج اصلاحى
يرتكز على قواعد الاسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثلة الى شيخ الأزهر
وولى العهد الأمير محمد على والأمير عمر طوسون ورئيس مجلس الشيوخ والنواب
والوزراء (٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد الغزالى عن موقف الاخوان المناهض للاحزاب
وللجامعة الوطنية و ليس أنقسام البشرية الى أجناس وعناصر متطاحنه هو
النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية
ارتدادا عن الاسلام محذور العاقبة . . . نريد ان نستخلص من هذا ان تقسيم
المسلمين على أساس الوطن وغرس مبدأ التعصب الوطنى فى نفوسهم ثم تقويم
العمل على هذا الأساس واعتبار بقية المسلمين أمما أخرى وأجناس أخرى
شرب من الكفر لا صلة له بالاسلام قط ان وطن المسلم هو عقيدته ، وان
حكومة المسلم هى شريعته وان الديار ومن عليها فدى للاسلام » (٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور ، بالدفاع عن
الملك ومؤازرة رجال السراى وعلى رأسهم على ماهر . كتب صالح عشاوى
يهاجم النحاس ويقول « ان جلالة الملك هو راعى الأمة ووليها وهو المسئول أمام
الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها فى حكمه من خير ، فحق لجلالته
بل حتم عليه ان يتعاون مع وزرائه ليرشدكم الى الطريق المستقيم أدله للامانة
التي القاها الله تبارك ونعالى على كاهله . . . » (٨٤) .

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ على ماهر رئيس الديوان
الملكى يقف ضدها ، ورمتها الاخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من : أنها
لا ترمى العصبية الاسلامية وتنتكر آمال المسلمين ، وأدى هذا الهجوم الى اقتحام
الحكومة دار الاخوان ومصادرة بعض الكتب المعدة للتوزيع (٨٥) .

وفى الوقت ذاته دعت الاخوان الى ثولى على ماهر رئاسة الوزارة و لا ينكر
أحد انه (رفعة على ماهر باشا) الرجل الوحيد الذى تنتظره البلاد لتولى قيادة

صليفتها ، ولا ينكر أحد شدة ذكانه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بأكبر
قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك ٠٠ (٨٦) .

فلما تولى على ماهر الوزارة أيدته الاخوان وتحدثت عن المسلك الاسلامي
لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامي في مصر ، وتزعم الفناء البقاء وجمع
الزكاة وتحديد سن ارتياد انقشء للملاهي ودور السينما ٠٠٠٠ الخ (٨٧) .

كما هالكت للملك عندما أم المصلين في صلاة الجمعة بحضور بعض من امراء
العرب * تلى أمير المؤمنين أم الكتاب، بصوت واضح وتغمات شجية ٠٠٠٠ ان
صاحب الجلالة يعنى من هذه الإمامة مباينة جلالاته بالخلافة التي يرى العالم
الاسلامي كله انها تراث مجيد فقهه الاسلام ، منذ قضت عليها الحركة الكمالية
في تركيا ، ونفى اقتنائهم به اعتراف صريح بالبيعة وهم مفوضون من حكوماتهم
للفصل في مهام الأمور ٠٠٠٠ (٨٨) .

ردود الوفود :

رد الوفد هذه الهجمة كمعادته ووفدا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه
لإعادة التقدير . وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كمادته في هذه المسألة
بالذات مصادما جسورا . وقف وقفه صلب لايلين في رفض خلة التتويج
الدينية . ولم يثر في هذا الأمر جانباً نظريا يتعلق بصله الدين بالدولة ، ولكنه
اتخذ مسلكاً عملياً ينحصر في نفى الصفة الدينية عن عرش الملك . ورد على
دعائى محاباة وزارته للقبض في تعيينات الموظفين وترقياتهم ، رد بيلاعات
التكذيب والتصحيح للاخبار المثارة . ثم لم تكن صفحة تهدأ عن مواجهة الهجوم
بالهجوم (خاصة صحيفتنا المصري والجهاد) تنهم « ولاية الأمور » و « السلطات
العليا » بمحاربة إحدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط . وهاجمت
حديث « الثعالب » بحساباته مناورة (خيصة استغل فيها الشيخ المراغى سلاح
الدين وسلطان المنصب (٨٩) .

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الأزهر صيغ التشريعات بالصيغة
الاسلامية ، اعتبارها مؤامرة تحاك في وقت جريان المفاوضات لالغاء الامتيازات
الأجنبية ، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب
ودولهم ضاحجة الامتيازات فتعدل عن الفاتها واستمر سعى وزارة الوفد للإصلاح
التشريعي ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعي في القضاء الاهلي وحل الأوقاف
الإهلية والغاء المحاكم المسيحية وغير ذلك .

وكانت لجان الإصلاح التشريعي تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف
النظر عن انتمائهم الدينية ، فكان كامل صدقي (قبطي) رئيسا للجنة تعديل

القوانين المدنية والتجارية ، بوصفه من كبار رجال القانون وقيما للمحاميين ووكيلا لمجلس النواب الوفدى . وقد أعاد الوفد ترشيحه قريبا للمحاميين في يناير ١٩٢٨ ففاز على محمد على علوبة مرشح الاحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٢ (٩٠) .

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا في ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التحقيق فيما يعتبره تذبذبا وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم أحد. دليلا واحدا على ان كان له أى شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، أو ان كان له أدنى صلة بالسفير البريطاني لمنع دروس المراغمي الدينية . وصرح لصحيفة المصرى في ٩ مارس بأن الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مثيروها الى ما يمس الوجود القومى المصرى نفسه ، وانها « نكبة مصرية ان يرجع المصريون فى تضالهم السياسى الى الالف والباء من كتاب قوميتهم ٠٠٠ » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين .

وذكر ان عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تتعهد حكومتها بحماية الأقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولكن الوفد المصرى رفض التعهد ، وقلنا ان مصر منذ نهضت نهضتها قد تقضت عن نفسها كل تفريق بين مصرى ومصرى ، وانا اذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الأقليات فى مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصرى وأخيه ، ومهدنا للمصرى ان يشكو أخاه المصرى أمام الأجنبى ، وأنه لأهول على المصرى ان لا يكسب استقلاله وحرية من ان يضيع وحدته وقوميته » .

وذكر مكرم فى حديث آخر ان الأمة كانت متحدة لا تعرف أكثرية ولا أقلية ، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة فى الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان تصيح النحاس فى بداية الخلاف مع النقراشى الا يخرج من الوزارة حتى لا ينسب ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يشت على مكرم الصدور عن دوافع قبطية . أسمى هذا التعليق محض « قسطة » من السخرية بالقول ان يقال للمجننى عليه أنك انت السبب فى الاعتداء ، لانك خشيت من وقوع هذا الاعتداء » (٩١) .

لم يكن الوفد فى مسلكه هذا يدافع عن القبط . انما كان يعبر عن موقف انتصار الجامعة الوطنية ، وانتصار البناء القومى للجامعة السياسية ، قبطا كانوا أو مسلمين . حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجامعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الرأى . وغال البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمد زكى أبو شاذى فى عدد أغسطس من المجلة الجديدة ، أنه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصرانى ديننا مسلم وطننا أزهى نشاة ، فقد جرى لسانه بذلك من

موقف الجاملة والتلطف ، لان المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ،
وعما تشبهون ان كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية . وذكر أنه لا منافاة بين
الوطنية والدن ، مادام ان كل وطني يهه احترام العقائد لا ارغام الناس على
عقيدة بعينها ، « فلسنا اذا من انصار المجان والتحد ، وفي الوقت نفسه لسنا
من انصار الايغام ، وكل ما يعنيانا أن تكون الحرية المذهبية مصنونة في الدولة ،
وان لا يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكري وللصبيات الطاقية ، وان يكون
للدولة هبكل مدنى سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفرق بينها ٠٠٠٠
فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين » ثم قال « لقد أحجم الاقباط عن المجاهرة
بهذا الحق المضموم حتى لا يقال انهم البادئون بالتفرقة ، ولا أقصد من ذلك ان
أثير مسألة قديمة ولكنى أريد أن أشير الى ضرورة رفع الغبن المنصب على رومس
الاقباط الذين هم أحد عناصر الأمة ، كى تعم المساواة التى هى شرط من أول
شروط الاستقلال والحرية ٠٠٠ » .

ثم وصف ما فى الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال « نحن نعيش
فى جو عجيب من التناقضات ، فلا حياة فى مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها
مستقلة عن الأخرى ، وانما توجد ألوان من التدخل الضار بينها . اذ يقال ان
الاسلام دين الدولة تجد القوانين محمية ، ولا تعرف ان الزانى يرحم أو السارق
تقطع يده ، ونجد الاحكام المدنية بعبء فى جعلتها عن الشريعة الاسلامية ،
ولو تدبرنا ان كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع . ومن الخير للشعب ما دام
يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدنى كاملا لا ذبذبة فيه ٠٠٠ ويجب او نعتى
بالتربية الخلقة لذاتها ، وان يكون القانون الأدبى مبعلا مقدسا لا تابعا للتعاليم
الدنية ، يجب ان نعلم ابتداءنا محبة الخير والفضيلة لذاتهما ، ويجب ان نعرفهم
معنى الاخوة الوطنية ، ويجب ان نطلمهم تدريجيا على الحقائق الكونية ٠٠٠ » .

ومن هنسا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا فى
الأساس . بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوام على رعاية
البناء الوطنى للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطى لأجهزة الحكم وسلطاته .
كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد ردا سيايميا
اجتماعيا خليقا بمسألة هى فى المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقبطه
ومسلميه ضد النزعة الطائفية التى كان من شأنها ان تتولد وتندو كرد فعل
لهذه الهجمة . ويذكر الأستاذ ابراهيم فرج فى لقاء شخصى ، ان الوفد كان
يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصيا ضد هذه الفكرة
دائما . وعلق على نشاط سلامة موسى فى هذه الفترة وكتاباتاه بصحيفة مصر
القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها

باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحركه ليظهر بوصفه مدافعا عن « الصالح القبطية » مما كان ابراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ (٩٢) .



الطائفية والوطنية :

ويمكن النظر فيما كانت تنشره صحيفة مصر في تلك الفترة • مع ملاحظة أن « مصر » في غير فترات سيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل متبرا طائفيا قبطيا • ومن الطبيعي أن يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد القلو ، أو بالأقل أن تصوغ الأحداث في استقلال وتبيز عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحى بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للأحداث السياسية •

وقد لاحظ أن كان هذا الجنوح يبلغ شأوه في فترات الحكم الاستبدادي عندما تضرب القوى الديمقراطية ، أو عندما يتصاعد التيار الاسلامي السياسي بقيادة السراي أو بحريك الاخوان المسلمين ، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بأنعاش الروح الطائفية ، استنهاضا لعزائم الاقباط وجلبا للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الإشارة •

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب - الدستوري لامعايل صدقي في ١٩٣١ • إذ ضمت الحكومة المتحف القبطي لاشرافها ، فاعتبر ذلك نوع من المدح على محتويات لها صفة دينية مثل الاناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وأن الاقباط أن سلموا بأشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يسلمون • يخرج أي شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة » (٩٣) •

ودعى الى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية في أكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الأحد في ديسمبر من العام ذاته ، وذكرت « مصر » تمهيدا للدعوة • منذ شعر الشعب القبطي الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التي تعيش معه في بلادنا المصرية ٠٠٠٠ ، وصاحبها الدعوة الى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها (٩٤) •

وكان ذلك مما يوقع الصحيفة في مأزق فكري ، إذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التي تعني انتفاء الطائفية الدينية كميز لابة جماعة في المجتمع ، ثم تعالج الأحداث بوصفها شئونا قبطية وليست شئونا وطنية عامة • ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تنبيه ردود فعل الصحيفة في نطاق دلالتها على

ما يتلج في نفوس كثير من الاقباط في ظروف الصراع السياسى الذى أعقب
معاهدة ١٩٣٦ .

فى مرحلة ابرام معاهدة ١٩٣٦ والقضاء الامتيازات وأصلاح النظام
التشريعى بصر من بعد ، بدأت مطالبات « مصر » بوجوب أن يراعى فى
التشريعات المتبللة المساواة الكاملة والعدالة التامة . وظنرت بها لجة حذر
وتخوف حرصا على مراعاة مبدأ المواطنة المصرية ، كمبدأ وحيد تتحدد على
أساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين .

لم يكن فى سائر القوانين المصرية ، ما يميز أهل دين على غيرهم ، ولكن
مسألة التمييز كانت تثور كما سنفت الإشارة فى فصول سابقة ، فى بعض
ممارسات جهاز الادارة . ولم يكن الغاء الامتيازات فى ذاته أساس التخوف ،
فهو نظام لا يحى الا الاجانب ويعانى منه المواطنون جميعا مسلمين وابطاط .
ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية فى الاصلاح القضائى
والتشريعى الى غير المسلمين ، ومن أن تنضج دعوة الجامعة الاسلامية التى
يزكها الاخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطنة الكاملة بالنسبة لغير
المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المساواة الكاملة
والعدالة المطلقة .

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاضل
بين المواطنين فى الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحسوبيات
وتحقيق الاخاء والحرية والعدل (٩٥) . وتساءلت الصحيفة فى قلق عن المراد
بتلك الحملة التى تقوم بها « فئة » نخاسم الاصلاح والحرية والحضارة المصرية ،
وتأبى أن تخرج من تقاليد الماضى أو أن يوجد شئ بالبلاد غير دينى ، حتى
القوانين والمعاملات وحتى الأعباد والمظاهر القومية ، وتأبى على المذاهب الأخرى
أى مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الضيف ، وذكرت أن هذه
الفئة بدأت تحل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصلاحات ومن حقوق
المساواة (٩٦) .

فلما اشتتلت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية
فى صيف ١٩٣٧ ، علا صياح « مصر » . كان مقدرنا تماما أن تلك الهجمة
مقصود بها الوفد كحزب ديمقراطى ، أكثر مما يقصد بها القبط كجماعة
دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لمركبة دائرة للاطاحة بالوفد وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان
حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة أخرى
فتى كان السلاح محض وسيلة ، نسلح الطبيب يقصد فور انتهاء الجراحة ؟
إن المسكوك بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكنهم

يقصدون اغتيال كائن حي ، ولن يبقى بعد القتل الا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهزم الا المول وحامله • والملك لا يبقى التخلص من خصم سياسي فقط ، ولكنه يستعيد أيام الحكم المطلق الجبلة الماضية ، وسلطانا طليقا يناط بمن يتحمل لنفسه أنه ظل الله في الارض • على انه مع هذا التخوف العقول ، جنحت صحيفة « مصر » جنوبا طائفيا واضحا ، حاولت به اظهار القبط كجماعة متميزة •

كتب سلامة موسى أن المتعصبين « يستعملون هذا التعصب وسيلة لاستقاط الوفد بايهم الجماهير أن الاقباط يسيطرون عليه ، وأن تعصبهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط • وأن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيضطرون الى أن يجعلوه غاية يعجزون عن الرجوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكر أن التحريض على الاقباط سلاح لمناهة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الافعال التي تفرق بين عنصرى الأمة • ودانع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطنى (٩٧) •

فلما جرى مظاهرات المرائى والاخوان ضد مكرم عبيد ، بليت على صغرهما جزء من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال اقوياء من وراء ستار » ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم فى ثورته « لا تكون مغالين اذا قلنا أن كسب قضية البلاد يعود الفضل الأكبر فيه الى جهود الاقباط وتضحياتهم واخلاصهم وتفايهم فى هذا السبيل ، فمن العقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الاقباط ونصيب زعمائهم ما قدر رأينا من الهنافات العدائية » (٩٨) ، وليس الاقباط عنصرا أجنبيا أو نزلاء فى مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساحعوا بالنصيب الأوفى فى الجهاد ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقلية يحميها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم فى البرلمان ، ورفضوا فى ١٩٣٧ أى تعهد يقدم لعصبة الامم لحمايتهم ، وتفرقوا فى الأحزاب السياسية جميعا ، ومنهم من يوجد فى حزب الاحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر (٩٨) •

واذا كان معارضو الوفد يسلكون هذا المسلك الحاطى والخطر ، ويستبيحون لانفسهم الوصول الى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الاسرة الواحدة ، فان واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم أن يزودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وأن يكافحوا الموجات الرجعية وأن ينادوا بالسلام والاخاء البشرى (٩٩) •

(*) صور سلامة موسى الاقباط فى عبارته هذه ، وفى غيرها أحيانا ، على أنهم جماعة متميزة • وذلك على تناقض مع ما يوجه التصور الوطنى من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جملة جماعة من المصريين • بذلك كان سلامة موسى طائفا واضحا فى هذه الفترة •

خشى البطريق يؤانس - فيما يبدو - من أن يستعطب الاقباط في الصراع السياسى الحاد ، وأن يتوحدوا بجماعة دينية بالوحد بجمعيه سياسيه ، بحيث تقترن المعاداة للوحد بالمعاداة للقبط ، بأن حصوم الوحد يرمونه بتهمة البسطية ، فخشى أن يحاصم القبط بتهمة الوحدية ، وبعت أن الملك خطايا نشرته الصحف فى أول ديسمبر ١٦٢٧ ، دعا له فيه بومور اصمحه والهناء ، وعبر عن أسفه لما يشيحه قاله السوء مما يمس ولاء الاقباط للملك . وذكر أن اخلاصهم له أكيد ، وجبهم لمائلته من أيام محمد على محمى ، وانه حذر أن تتسرب الى السامع الملكيه شائعات المفرضين . يعلن باسمه وباسم الاقباط اخلاصهم المتناهى للعرش وأعترافيهم الدائم بجميل امضاله . قبلفه رد كبير امناه السراى يعلن غبطة الملك بالتفاف الامه حول عرشه ، وانه لجار على سنه اسلافه من العدل والخير ، ويوصى بنشر الخطابين على الملا (١٠٠) .

ورغم تلك النوايا الحميدة التى حدث بالبطريق الى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رسالته ، لانها تصدر عن اعتبار الاقباط جماعة متميزة عن الشعب المصرى ، وتعبير عن نفسها سياسيا بهذا الوصف الدينى . واذا كان الاقباط رفضوا ما طرحه عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم اقلية وأصرروا على انهم محض مصريين ، فما أحرارهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السوى ، فلا يتخذ البطريق مسلكا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة . ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو ثقافية أو مهنية ، ولكن لا ينبغي أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبئ الدعوة اليه من وحدة . ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الداء البطريكية وبين السياسة (١٠١) .

وكتب الدكتور نجيب أسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر ، وأن الرمز الحى للنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » انضوت فيه الفوارق الدينية ، وأن هدف دعاة التفريق والرجعية « اظهار الاقباط كطائفة منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص فى ولائها للملك » . واذا جاز للمبشرين مثلا ورجال الاكليروس أن يفعلوا فأننا « لانهم أن يختص بذلك عنصر من العنصرين المتكونين للأمة المصرية متفردا عن الآخر » (١٠٢) .

ويلاحظ فى تقدير موقف السراى ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا الا بعد ما يزيد على أسبوعين . « مثل هذا التراخى معنى كانت تعبیر به السراى عن مدى غرضها وأزوارها ، سواء بالنسبة لمسئولى الدولة أو طالبى المقابلة الملكية أو رافعى الرسائل اليها . ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها (١٠٣) » .

وقد سلفت الاشارة الى مقابلة البطريق بالملك فى يناير ١٩٣٨ ، ويحكى الأستاذ ابراهيم فرج أنها تمت استدعاء من الملك للمجلس الملى ورئيسه

الطريرك . وكان ابراهيم فرج عضوا بالمجلس حضر المقابلة ، وحرص قبلها على تنبيه الطريرك الى أن الملك لا شك يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للطريرك في الاجتماع « ن فيكم أناسا سيئين » ولم يظهر ساعتها أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامة . فقصدها ابراهيم فرج أحد رجال السراى يستوضحه الخس ، ففيل له أن الملك « لم يكن يقصد المجلس الملى » (١٠٤) ، بمعنى أنه قصد القبط عامة .

بعد اقالة وزارة اوفد وحلول الاحرار محلها ، كتب مسأزمه موسى عن « انشعب القبطى بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة » ، قال أن ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الامة المصريه جمعا ، واذا كان معارضو الوفا اثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفدين ، فإن تل المطلوب الا أن نفد هذه الحركة والا تتحول الى غاية منصودة بداتها ، وان الاستمرار فى اقارة هذه النكرة فد تتحول به الحكومة المدنية الى حكومه دينيه ، مما تصير الحكومة ذاتها اول الاسفني عليه (١٠٥) .

فلما استمرت تلك الحملة خلال الحركة الانتخابية . توند عنها أثر اسيف . لم يعد الامر ما يمكن حصره فى نطاق مسلك وزارة ما او مسلك قبطى ذى نفوذ فى قيادة حزب ما ، ولكنه صار امرا يتعلق بحمله انتخابيه تدور رحاها بين الجماهير ، ويستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جمهوره الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين . لذلك يلحظ فى صحيفة مصر نيرة متصاعدة ، « مرجبا الاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل ، فلن يؤثر فى الاقباط ما تعدون اليه من أساليب التهديد والوعيد » . لقد أرادت بعض الاقليات السياسية أن تفوز فى معركة انتخابية خاسرة ، فلجأت الى سلاح دنى يدل على نفوس وضيعة . (١٠٦) . وعنلما أثر أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر فى اليهود بالمانيا ، كتب سلامة موسى ان التعصب الهتلرى تعصب عنصرى نلدم الالماني وليس تعصبا مسيحيا (١٠٧) .

واتخذ رد الفعل مسكين ، أحدهما يحاول التهده ، وقد سلكه أحيانا سلامة موسى فاقترح ردا على دعاوى الشقاق ، أن يثبت القبط حبههم للمسلمين بانشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المنادة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك . وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسى ، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر أنما تعالج شأننا وطنيا عاما لا شأننا طائفيا ، وأرتفع شعار الدين لله والوطن للجميع (١٠٨) .

والمسلك الثانى هو رد الفعل الانترالى الذى يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية كجماعة سياسية . كتب ابراهيم الياس شكر الله فى مجلة القصص

سرجيوس « المارة المصرية » ، كتب بعنوان « نحن أمه » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده ، منهم وحدهم نسل المصريين القدماء العظام ، وبهم عدايتهم واعبادهم وبعايدهم المميزه « ولل هذا يرهان صادق على أننا أمه ، امة متوحدة في الدين واخلاق والايمان وادوصل والوطن » ، وأن هذا الشعور ما دفع الى إنشاء المجلس الى بهيه قبطيه مدنيه حديثه « ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لمصرنا الآن أمة حقة لها والمواطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى إنشاء المجلس الى تهيئة قبطية مدنيه حديثه ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لمصرنا الآن أمة حقة لها كرامتها ولها قوتها ٠٠ « . ولكن حدث الصراع بين المجلس الى ورجال الاكليروس وكان لفساد الكنيسة م. زى وحلة الأمة (١٠٩) » .

وفي هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط الى مساندتها كصحيفة قبطية تعبر عنهم وتنتسب الى الأمة ، وأن يتخذها المجلس الى « لسان حال الشعب القبطي » ، وتولى هو والجمعيات الخيرية القبطية دعمها ماليا ، كما يتولى المطارنة والأساقفة والتعامسة القساوسة والوعاظ الدعوة في الكنائس لحض أبناء الطائفة على مساندة صحيفتهم ، وأن تحرص المؤسسات الاقتصادية القبطية على نشر اعلاناتها بها ، ويحرص الكتاب على مدها بالمفالات والرسائل ادبية . وانه بعد توقف صحيفة « الوطن » لم يبق للقط الا صحيفة مصر تطلب المساندة والحماية (١١٠) » .

وفي هذا السياق تحدثت الصحيفة عن « تمثيل » الأقباط في الوظائف العامة ، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجي للقط في لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار قبطي بها بعد أحالة يوسف مينا الى المناش الأمر الذي يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق اقلية عامة والأقباط الارثوذكسي خاصة » (١١١) » .

وسلك هذا السبيل الثاني سلامة موسى أيضا ، رشح نفسه لعضوية المجلس الى في فبراير ١٩٣٩ ، وكتب في « المجلة الجديدة » عما يعين أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أنني طلبت المثل الأعلى في عضو المجلس الى لقلت أنه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكننا وصلنا الى حال من التفكك نسينا معها المقوم الأول للقومية ، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال بأسلافنا الفراعنة ، عضو المجلس الى يجب الا يكون قبطيا فحسب ، بل يجب أن يكون مثقفا في تاريخ الأقباط عارفا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم ٠٠٠ » (١١٢) » .



خلاصة :

وفي معرض تصنيف المواقف السياسية ، لا يخطئ القائل بأن من استخلم سلاح الدين كانوا جبهة الأحزاب والقوى السياسية ، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيدا . ولهذا القول مفاد ثلاثة ، أولها أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعارضة للديمقراطية ، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسلك الضمني ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الاحرار فيما جربوا فيه مند انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ .

ومصر الفتاة والايوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تذبذبوا ، وجاء ذلك انعكاسا لوقتيم التذبذبة وقتها ازاء المسألة الديمقراطية ، لم يكونوا آلوا الى معاداتها بعد ، وكانوا ذوي رصيد ضخم في الحركة الوطنية الديمقراطية ، يجهدون الاله نوا لغيرهم ممن انحازوا الى معسكر السراى ، ويأملون فى بعض شعبية الوفد الذى خرجوا عليه . ولكنهم فى النهاية وقوف مع غيرهم على باب الملك الطامع فى الخلافة والسلطة الفردية .

والمفاد الثانى ، أن الكتلة هنا لا تحسب بعدد التنظيمات والقوى السياسية ، لا ينبغي قياسها بحجم التأييد الشعبى ، فالجزم هو ما عليه المفعول لا البلد ، وأن خبرة السنين السابقة تكشف أن الوفد - هذا التنظيم الواحد - كان كعضا موسى تلقف عصيان السحرة ، فهو واحد لا يتساوى مع احاد خصومه ، وحتى بعد ما انصدع من شعبيته عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظل الباقي يرجع كفتهم بنير منازع . ولم يعدل به الانصداع من انغالبية الانكاسحة ، الا الى الغالبية الغالبة .

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد ، فإن الدين يديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لاهداف آنية ، ولا يستثنى منهم جميعا الا الاخوان ، كانت جماعه متسقة الغايات والمناهج ، جبهة المسلك فى اعلاء شأن الجامعة الاسلامية كجامع سياسى وحيد .

وكانت ذات شعبية تمثل فريقا غير منكور الحجم ولا الأثر . لذلك غدت الاخوان مركز التحدى الاساسى للوفد وما يمثل وقطب الصراع معه . واختتمت حقبة الثلاثينات وأنت الأربعينات ، ومصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والاخوان بما يمثله من جامعة دينية . وكلاهما مع اختلاف الحجم تيار شعبى .



انشقاق مكرم وحزب الكتلة :

بقيت عن الوفد نقطة أخيرة ، هي ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه في ١٩٤٢ . وكان هذا الحدث هو ما افتتحت به الأربعينات بالنسبة لموضوع هذه الدراسة . ومكرم عبيد هو سكرتير تمام الحزب والرجل الثاني فيه منذ توفى سعد وخلفه النحاس في ١٩٢٧ . ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » لم تطلقه على غيره . وكانت علاقته بالنحاس من اوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها .

لقد سبقَت الإشارة في بيان أثر معاهدة ١٩٣٦ . الى ما أنضت اليه . وما قصد الوفد من ورائها - من بناء جسور الاتصال بين الوفد والانجليز . الامر الذي أجا السراى ومن والها من القوى السياسية المحلية . الى اشتهار كافة الاسلحة لضرب الوفد ، تفاديا لحصار يضربه عليها مسلك الوفد الجديد . ووقف الانجليز موقفا شبيه محايد من هذا الصراع . مادام لا يهجم كثيرا بعد أن عمو المعاهدة من يكون الكاسب . بل لعلهم كانوا اميل الى حكومات الاقليات ضمانا لان يجرى تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملائمة لهم .

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السراى الموالية لدول المحور (المانيا وإيطاليا) المعادية لبريطانيا . قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعمه في اطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملك فاروق - تحت التهديد بخلمه عن العرش - تولى الوفد الحكم فيما اشتهر بحدث ٤ فبراير ١٩٤٢ .

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحدا من أهم اثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها . وقد خضعت السراى ولم يواتها ما واثاها في ١٩٣٧ : من وسائل لتشيد النكر على الوفد . لولا أن تبين لها خيط الأصل في خلاف مكرم عبيد مع النحاس ، فجهده أحمد حسنين رئيس الديوان الملكي يداهنه في توسيع شقته حتى حدث الانشقاق .

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع في تاريخ الوفد . سبقه الاحرار الدستوريون في ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » في ١٩٢٢ ، والسعديون في ١٩٣٧ . ولم يثر أى من سوابقه شبهة ما حول جامعيت الوفد الوطنية . كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصله ، سواء في أسبابها أو في نتائجها : فماذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق أن شهر بالوفد كثيرا من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، فصده الوفد . وصده مكرم .

ولم ينظر الوفديون قط الى مكرم ولا الى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أى واحد منهم « ممثلا » للاقباط في الوفد . ويمكن ان تختبر جامعيت الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم .

لقد تولى مكرم في وزارة ٤ فبراير وزارة المالية ذات الاهمية غير الخافيه .
ووزارة التموين ذات الاهمية الحيويه في ظروف ازمات التموين خلال الحرب
التي كانت من اهم اسباب سقوط الوزارة السابحه ونظام الجماهير ضدها لا عر
الحصول على التبر في المدن .

ولم تمض اربعة اشهر الا عسرا حتى اعيد تشكيل الوزارة باخراج مكرم .
ثم فصل هو وراغب حنا من الوفد ، وفصلا ضمن سبعة عشر عضوا اخر من
الهيئة الوفدية في يولييه ١٩٤٢ ، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائره
قنا في ١٢ يولييه ١٩٤٣ .

والحق ان الفاحص المنقب لا يلتقط سببا دينيا لذلك . لا من جهة مكرم
ولا من جهة الوفد ، ارجع مكرم السبب في « كتابه الأسود » الى معارضته خطه
الوزارة في استثنائات الموظفين في التعيين والترقية ، والى وقوفه ضد صفعات
التموين التي ازاد اصهار النحاس الجدد واقارب زوجته الشابه (السيدة زينب
الركيل) ان يثروا عن طريقها . وارجعه الوفديون الى سعي مكرم الانفراد بالنفوذ
في الوفد على حساب القيادات الاخرى ، وهو الانفراد الذي كان من اسباب خروج
ماهر والنقراشي من قبل ، ونصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما (١١٣) .

وأوجع ثلورد كيلرن السبب الى الفيرة التي ثارت بين مكرم وبين زوجة
النحاس التي سمعت ليستقل زوجها عن الرجل الذي كان لسنوات طويله المدير
الحقيقي للوفد (١١٤) . وارجعه الدكتور محمد حسين هيكل الى طموح مكرم عبيد
في رئاسة الوزارة (١١٥) . وأرجعة فؤاد الدين الى هذا السبب فضلا عن
دور السراي في لوقيه ونمو علاقات احمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما
السرية (١١٦) ، مما أرادت به السراي ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار
المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الانجليز .

تلك جملة الاسباب التي ثارت ، من معاصري الحادث ومن الاتجاهات
السياسية المختلفة . ولو وجد أي من مكرم أو الوفد في صاحبه وجه دينيا
ولو مختفيا ، لما تورع في اثارته والتركيز عليه في خضم المحسومة الحادثة
وللدها . ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير الى جانب ديني لسارع في
تضحيه ، وهو الذي لايفتا يشير الى مكرم في كل مناسبة في رسائله مقرنا
ايام بوصف القبطية ، بما يرجع انه لم يكن تخفى عن أفه المتشيم خافية في
هذا الشأن .

على أنه بلا حظ بالنسبة لخروج مكرم ، ان من قررت الهيئة الوفدية طردهم
مع مكرم ببيان نشرته الصحف في ١٣ يولييه ١٩٤٢ ، لاشتراكهم في اتهام رئيس
الوفد وبعض أعضائه بالتفريط في حقوق البلاد ، كانوا « شارل بشرى حنا ،
حورج مكرم عبيد ، مهني القمص ، زكي ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ،
ميشيل زرق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الاعور ، حسين

الهرميل ، اسماعيل فواز ، فهمى سليمان سيدهم ، احمد الالفى عطيه .
مرتس بطرس ، جلال الدين الحماصي ، الفريد فسييس ، محمد عثمان
عبد القادر ، لبيب جريس » .

ولفت النظر بطبيعة الحال أن القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر
نصيرا الذين طردوا مع مكرم . ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الاستاذ
ابراهيم فرج (١١٧) معرفة أن ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة
والمصاهرة لا العلاقة الدينية فقط . ولكرم كشأن غيره من قيادات الوفد ، سيما
من اتصل منهم بالريف ، علاقات أسرية وعصبيت مدعومة فى الحزب ، فمثلا
جورج مكرم عبيد أخوه ومهنى القمص زوج أخته ، وزكى ونجيب بشارة من
أقاربه وأنسابه فى قنا ، وكذلك ميشبل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهنى
القمص فى قنا .

وقد بقى بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالى وجميل
ولويس ورزق أخنوخ وإبراهيم فرج نفسه . ويذكر سراج الدين أن مكرم وأن
وضع فى اعتباره وضعه القبطى ، بعد كآن تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا
لعلهما بأن من سيقف معه من الاقباط عدد محدود جدا ، وقد صح ما توقعاه
فى اجتماع الهيئة الوفدية الذى نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس (١١٨) .

أما بعد خروج مكرم ، فاز الاستاذ ابراهيم فرج يحكى « لـ خرج مكرم
حدث شيء من البلبلة فى وسط الاقباط ، مكرم مندفع واداد أن ينزع القبط
من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة . كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن
استخدام أى سلاح ضد النحاس . كان مكرم فى الوفد كالسمك فى الماء ،
حياته ومجده فى الوفد . ما جنح اليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات
وقته » . وذكر أن مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملى ، الا ان الاقباط
أفسدوا عليه . هذه الحطة (١١٩) . ولكنه مال الى الطائفية الى حد ما واستطاع
أن يجمع بعض العناصر ممن ينتهون اليه بالقرابة والمصاهرة ، خاصة فى
انتخابات مجلس النواب، سنة ١٩٥٠ (١٢٠) .

ويذكر الدكتور بونان لبيب رزق ، أن القصر أراد أن يستثمر انشقاق
مكرم فى الاجاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الازهر ضد حكومة
الوفد ، ومحاولة جذب القبط الى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر
والانجليز ، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه . وقد خطب الشيخ المرافى
أمام الملك فى الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر فى يناير ١٩٤٣ يقول
« هذا العالم المملوء بالشور ٠٠٠ الذى خلت أفئدة أهله من الروح الالهى ومن
تعاليم الاديان ونظم المسيحية والاسلام ٠٠٠ » ، وعلق اللورد كيلرن فى
رسائله الى حكومته بأن الخطبة تضمنت لمحة ودية نحو المسيحية « تشير الى أن
القصر - وقد أصبح الاقباط ضد الوفد - يحاول أن يتقرب اليهم » . ولما زار

الملك دير سانت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان الى أنه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقوله ان « الدين لله والوطن ومليكه للجميع » (١٢١) .

والملاحظ في مسلك السراي ان خطتها في تأليب الازهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الازهريين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطة قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول ، فلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد او انها ضد مكرم الفيطي . كما يلاحظ ان السراي في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاته مكرم لها ، تؤكد ان الحصر الاساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد . كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد انشقاقه لم يكن منبت الصلة بمسلك السراي .

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فان مكرم لم يكن قط « ممثلا » للقبط ، ولا كان زعيما لهم بالمعنى الطائفي للكلمة ، لقد كان فحسب زعيما مصريا منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه .

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه - بعد خروجه من الوفد - بما اتسمت به تحالفات الاقليات السياسية عموما في مصر وأساليبه . وآل الى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء ، فكان من أهم ما اثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الازهر . كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفة الكتلة التي أصدرها مكرم متبرا لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجوما على الوفد في الوقت ذاته الذي تحاول فيه تأليف قلوب الإخوان المسلمين (١٢٢) . ويلحظ ان حزب مكرم عبيد « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٦٥٠ بثلاثة وثلاثين مرشحا منهم ثمانية عشر قبطيا فقط (القاهرة ١٦ مرشحا منهم ٤ أقباط ، الاسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، العربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، الجيزة ٧ مسلمون ، بني سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان مسلم واحد) (١٢٣) .

ورشح بمكرم نفسه كمداته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الاشراف هناك ، وكان انصار مكرم هم قبائل المحمدات بقنا (١٢٤) ، وهي قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الاساس بين قبائل الحميدات وقبائل الاشراف . واتفق يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الاساس ، التي كان ينتصر بها مكرم من قبل .

أما الشعور العام لدى الاقباط ، فقد عبر عنه جيب المصرى فى خطابيه باحتفال عيد انثيروز فى ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذى حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد ، تكلم جيب المصرى عن الدور الكبير الذى لعبه الوفد على عهدى سعيد والنحاس فى تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثا سياسية داخلية حدثت فى العهد الأخير وأحدثت نوعا من الاضطراب فى النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث ان تمكر جو الاخاء والتضامن القومى ، هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن ، وبعبارة أخرى هل تغير موقف الاقباط المتتبعين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الاقباط - نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الاقباط أخذوا يتساءلون فى قلق ولهفة لا من جانب الاقباط وحسب بل من جانب اخوانهم المسلمين أما أنا فلم يخالجنى أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم فى جانب أقليتها ، وإن كبيرا وفديا تسامح مستنكرا « هل تظن أن الحطة التى اعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه وهى الحطة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين فى الحقوق والواجبات وضعت جزافا » (١٢٥) .

وفى أول يناير ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين فى حفل لجمعية السلام القبطية متحدثا عن المسلمين والاقباط والوطن الجامع لهم (١٢٦) .

وإذا كان يبدو فى حديث الأستاذ جيب المصرى أن ثمة اضطرابا طرا على الحواضر يحتاج الى تهدئة ، فإنه لا يظهر من بعد أن الاقباط نظروا الى مكرم عبيد كممثل أو زعيم ملأفى لهم ، بل كانوا أحرص على أبعاد هذه المظنة .

كان الدكتور ابراهيم النياوى وكيلا للمجلس الملى فى ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ عن حزب الكتلة فى احدى دوائر القاهرة . فاعترض الاقباط على ان يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح مصبوغا بلون حزبى معين ، بما يثير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير النياوى بين الترشيح مستقلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى ، فعزل عن الترشيح (١٢٧) .

لم يقدر لمكرم بعد انشقاقه ان يمثل فى السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافاته هو وحزبه ، الاشتراك بمقعدين فى وزارة أحمد ماهر وخلفه النقراشى ، شريكا بإضعف السهام مع السعديين والأحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد إليها . وسبب ذلك لا يرجع الى كونه قبطيا ، انما يرجع الى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .

لقد انشقت الاحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الانجليز ، وشكلوا اتجاها « معتدلا » في معالجة المسألة الوطنية . وأنشق السعديون في ١٩٣٧ بعد معاهدة ١٩٣٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحييدهم التقارب مع « المعتدلين » . وكون كل منهما عند انشقاقه حزبا يصدر عن تيار سياسي واجتماعي في البلاد . أما مكرم فلم يخرج في ظروف تبلور له ولا نصاره فيها موقف سياسي يخالف موقف التيار السائد في الوفد ، انما خرج لخلافات شخصية بحتة صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد بتعلق بما أثبتته بكتابه الأسود الذي أصدره وقتها من انحرافات ومقاصد مالية . وهي مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأنصفه ، فلا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسي يعبر عن مصالح تيار اجتماعي أو سياسي متميز . وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التي تجمع بين مكرم وبين من يثقون فيه ويمجسون به من الانصار . فلم يكن غريبا ان يعتريه الحقوت السياسي بعد تركه الوفد . انما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبضي ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط ، على قلة عددهم جميعا .

والحق ان بقي موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، نقي موقفا « وفديا » لم ينحرف عنه ، وظهر ذلك في جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صدقي يبين في ١٩٤٦ واستقالته من وفد المفاوضات .

على انه في صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القول ان السراي بسياستها الاسلامية التي تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من تولى مكرم القبطي رئاسة الوزارة مثلا والا فقدت حجتها الاسلامية المدعاة .

على ان هذا الظن يحده عدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكي ، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراي ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مساويا للسعديين والاحرار في كل من وزارة وبرلمان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه في مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الأمل داعب السراي في استقطاب القبط اليها عن طريق مكرم .

أما بالنسبة للوفد ، فقد خلف مكرم في السكرتارية العامة محمد صبري أبو علم . فلم يكن مكرم في الوفد مثالا للقبض حتى يحرص الوفد على ان يخلفه قبضي ، انما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد في ثورة ١٩١٩ . وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناورته للقبض ظهرت في صراع الوفد

ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك فى انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب بأحدى دوائر محافظة جرجا .

جرت الأولى فى ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيونى نقيبا للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم ان يكسب بسبب تكتل الاقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات الى ٨ يناير ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط الى بلادهم بالإقليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيونى بأغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم (١٢٨) .

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الم فدى فخرى عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودى ضد مرشح الاحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخرى عبد النور الذى كان يتمتع بتأييد الاقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومى ادى الى حدوث اشتباكات ضد الاقباط المؤيدين لموريس فخرى عبد النور (١٢٩) .

ومع ملاحظة ان مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرن الى حكومته ، الذى كان لا يفتأ مصرا على أستنبات الوجه الطائفى لاي خلت أو السبب الطائفى له ، فان واقعة ما فى ظروف لد الحصام الشديد بين الوفد ومكرم ، الذى استخدم فيه ما ساغ وما لم يسغ من التعريض الشخصى بالدم والحرمان ، ليس من شأنه أن يشير الى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسفر الاحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف . ولا يظهر ان أحدا أعدل فى الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج . فهو قبطى وفدى كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت اليه ادارة التفتيش ، وصار وزيرا للشئون البلدية والقروية فى ١٩٥٠ ووزيرا للخارجية بالنيابة فى ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين فى ١٩٥٢ . وجاء صعوده فى الحزب قبل خروج مكرم وبعده فى سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات .

وقد صعد من اقباط الوفد خلال الأربعينات كثيرون أمثال رياض شمس واسطفان باسيل ورشحوا فى الانتخابات . وقد سبقت الإشارة الى ما كان من سياسة الوفد فى معالجة اثار التمييز الطائفى فى بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا فى حكومات ما بعد خروج مكرم . وقد بدأت اذاعة القنداس القبطى بالاذاعة المصرية فى أعياد القبط لأول

مرة على عهد حكومة الوفد فى ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حروش، النحاس رئيس الوزراء على ذلك . غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشيخ على اذاعة الأغاني ويعترض على اذاعة الصلاة .

ولما حدث اشتباك بين الوفدين والاخوان المسلمين فى بور سعيد فى ١٩٤٧ وقدم بعض الوفدين للمحاكمة ، أصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذى يتخذه الوفد جهارا فى مواجهة الاخوان المسلمين .

أما أن عدد الاقنات فى مجلس النواب الوفدى فى ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهى أقل نسبة حصل عليها القبط فى أى مجلس نواب سادق فاز الوفديون بأغليته ، فيلاحظ أولا ان الوفدين قد حصلوا فى هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعدا ، وهى أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحزاب أخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يونس وفهمى ويصا والمغازى عبد ربه وغيرهم . ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا ، وأصابه هذا بوهن واضح فى مستوياته القيادية . وكادت أبواب القيادة ان توصد من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمى .

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعوض سريعا من التقطع معه مكرم عند خروجه . كما أنه لم يستطع ان يعوض أمثال أحمد ماهر والنقراشى فى قيادته . وأن الوفد فى انتخابات ١٩٥٠ لم يفز بقوته اللاتبة وحدها ، انما فاز بقوة غيره أيضا من التيارات الشعبية التى ظهرت وتطورت خلال الأربعينات ، ممن كان لهم أثرهم الواضح فى الحياة السياسية ، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية ، مثل التنظيمات الاشتراكية والاخوان المسلمين .

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابى ، فلم يعد المجلس النيابى يمثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خاصة بين الشباب ، ولذلك فإن عدد القبط فى مجلس نواب ١٩٥٠ يفقد بعض دلالاته التى كانت له فى المجالس السابقة ، بقدر ما يقتقد مجلس النواب كونه تعبيرا كاملا عن الاتجاهات السياسية السائدة فى البلاد .

وقد كان الحزب الاشتراكي (مصر الفتاة) والتنظيمات الاشتراكية الماركسية والاخوان المسلمون ، كانوا جميعا من ذوى التأثير البالغ فى الحياة السياسية ، ولم يمثل الحزب الاشتراكي فى هذا المجلس الا بنائب واحد ، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والاخوان فيه بأحد قط .

المراجع

- (١) محمود سليمان لثام • للمهاجرة المصرية الانجليزية ودواستها من الوجبة العملية • مطبعة دار الكتب ١٩٣٦ • ص ٤٦ ، ٥٩ ، ٢١٥ .
- (٢) طارق البشري • ثورة ١٩١٦ والسلطة السياسية • مجلة الكاتب • اكتوبر ١٩٦٧ • دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة • • مجلة الطلبة • أغسطس ١٩٧٢ •
- (٣،٤) صحيفة الأهرام • اول اكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (٥) صحيفة الأهرام ٧ ، ١٦ ديسمبر ١٩٣٧ (نقل عن صحيفة الجارديان البريطانية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧) •
- (٦) صحيفة الأهرام • اول ديسمبر ١٩٣٧ • وكانت اللجنة شكلت في ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦ برئاسة حمدي سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندي ومحمد علوي الجزائر ومحمود الأتربي وعلي أيوب وبديوي خليفة • وفيها محمد سيد الله العربي مدير ادارة التشريع بوزارة الداخلية وإبراهيم لرج وكيل هذه الادارة • واعنت اللجنة مشروعها في شهر ديسمبر ١٩٣٧ •
- (٧) صحيفة البلاغ - ١٤ ، ١٥ يناير ، ٢ مارس ١٩٣٨ • وصحيفة مصر ٢ مارس ١٩٣٨ •
- (٨) صحيفة البلاغ - ١١ نوفمبر ١٩٣٧ (انظر أيضا الأهرام في ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧) •
- (٩) صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٠) صحيفة مصر - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١١) صحيفة البلاغ - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٢) صحيفة الأهرام - ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ - صحيفة مصر في اليوم ذاته •
- (١٣) صحيفة البلاغ - ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٤) صحيفة مصر - ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ •
- (١٥) حديث في مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم لرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ • وذكر سيادته أن د البلاغ ، اشارت الى هذه المسألة وقتها ، ولكن النحاس استمر في تحدى معارضيهِ ولم يكن يتردد في التصديق لها •

- (١٦) صحيفة « الإخوان المسلمون » - ٥ ثى القصة ١٣٥٦ ، ٧ يناير ١٩٣٨
- (١٧) صحيفة الأهرام - ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ، ٣ ، ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .
(وذلك كله على سبيل المثال) .
- (١٨) صحيفة مصر - ٢ مارس ١٩٣٨ (من مقال لكرم عبيد شد عباس محمود العقاد) .
- ٢٤ مارس ١٩٣٨ (من حديث لكرم عبيد - بعدقالة الوزارة الولدية) .
- (١٩) صحيفة البلاغ - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٠) صحيفة البلاغ - ١٤ يناير ١٩٣٨ .
- (٢١) صحيفة الأهرام - ١٢ : ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة البلاغ ١٢ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٢) صحيفة مصر - ٢٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٣) صحيفة الأهرام - ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ - صحيفة البلاغ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٢٤) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
- (٢٥) صحيفة البلاغ - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
- (٢٦) صحيفة مصر - ٢ ، ٤ فبراير ١٩٣٨ .
- (٢٧) صحيفة مصر - ١٥ ، ١٦ ، ١٧ فبراير ، ١٤ مارس ١٩٣٨ .
- (٢٨) صحيفة المصري - أول مارس ١٩٣٨ .
- (٢٩) صحيفة البلاغ - ٤ ، ٥ مارس ١٩٣٨ ، صحيفة مصر - ٧ مارس ١٩٣٨ .
- (٣٠) صحيفة مصر - ١٢ يناير ١٩٣٨ - مقال لسلامة موسى .
- (٣١) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٢) صحيفة مصر - أول مارس ١٩٣٨ .
- (٣٣) صحيفة مصر - ١٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٤) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٣٥) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٦) صحيفة الأهرام - ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٣٧) صحيفة الأهرام - ٩ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٣٨) صحيفة مصر - ١٤ ، ٢٤ مارس ١٩٣٨ (وهو مقال يهاجم القمص سرجيوس لاد)
خطب خطبة سياسية في الكنيسة) .
- (٣٩) صحيفة النذير - ١٩ جنادى الثانية ١٣٥٧ (١٩٣٨ ميلادية) .
- (٤٠) صحيفة مصر - ٢٦ يناير ١٩٣٨ .
- (٤١) صحيفة للعلم - ٩ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٢) صحيفة مصر - ٩ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٣) صحيفة مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .

- (٤٤) صحيفة مصر الفتاة - ١٠ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٥) صحيفة البلاغ - ٢١ مارس ١٩٣٨ . وقد رحبت صحيفة مصر بهلمه النيرة (٢٢ مارس ١٩٣٨) .
- (٤٦) صحيفة مصر الفتاة - ٤ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٧) صحيفة مصر الفتاة - ٢٨ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٨) صحيفة مصر الفتاة - ٢٨ يناير ١٩٣٨ .
- (٤٩) صحيفة الصرخة - ١٨ ، ٢٥ ، ٣٠ يولييه ١٩٣٦ .
- (٥٠) صحيفة الصرخة - ١٦ ، ٢٥ ، ٣٠ يولييه ١٩٣٦ .
- (٥١) صحيفة الفتياء كانت موجودة من نحو ستة أعوام قبل أن يبدأ حزب مصر الفتاة في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٣٦ .
- (٥٢) الاسم الأصلي لمكرم عبيد هو « ولیم مكرم عبيد » وقد أسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لأنه من أسماء الإنجليز . ثم أحيا خصومه هذا الاسم إشارة الى مسيحية مكرم ، وليس من حيث كون اللفظ لفظا انجليزيا في الأصل .
- (٥٣) صحيفة الفتياء - ١٣ ديسمبر ١٩٣٦ .
- (٥٤) صحيفة الفتياء - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٦ ، ١٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٥) يجري المراق الإداري الحكومي وفقا للتعليمات للممول بها الى الآن ، على ضرورة احتضار أحد المناوسة المناقشة من يريد ترك المسيحية الى الاسلام ، وذلك قبل أن تثبت الدولة اشهار الاسلام . وهو مسلك اداري عام لم تختص به وزارة وقديما . صحيفة الثغر (٢٠ مارس ١٩٣٧) اتهمت حكومة الوند بانها تتخذ موقفا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحي . ولم أن هذا الامر تخصصه للمؤسسات القضائية - حسبما جرى العمل - وفقا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أي من اصحاب الشأن في صحة الزواج .
- (٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين في ١٩ ديسمبر ١٩٧٣ . وقد تفضل سيديته مشكورا في هذه الفترة بأن مكنتني من الاطلاع على مجموعات صحف « مصر الفتاة » حيث قفصيت فياما طويلة في مطالعتها لديه . اذ تلذذ الاطلاع أيامها في دار الكتب بسبب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار في باب الخلق الى مبناها الجديد على كورنيش النيل .
- (٥٧) صحيفة الفتياء - ١٧ ديسمبر ١٩٣٦ ، ٢٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٨) صحيفة الثغر - ١٧ ابريل ١٩٣٧ .
- (٥٩) صحيفة الثغر - ١٧ مايو ١٩٣٧ .
- (٦٠) صحيفة الثغر - ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ .
- (٦١) صحيفة الثغر - ٥ يولييه ١٩٣٧ .
- (٦٢) صحيفة الثغر - ١٢ ، ١٩ يولييه ١٩٣٧ .
- (٦٣) صحيفة مصر الفتاة - ٢٤ يناير ١٩٣٨ .
- (٦٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢١ مارس ١٩٣٨ .
- (٦٥) صحيفة الثغر - ٣٠ أغسطس ١٩٣٧ .
- (٦٦) صحيفة مصر الفتاة - مثال للدكتور محمد غلاب في ١٠ فبراير ١٩٣٨ . وله تكملة في الاصدار الصادر في ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٨ بعنوان « الدين والولاء للمصرى » .

- (٦٧) صحيفة مصر الفتاة - ٦ يونية ١٩٣٨ .
- (٦٨) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ ، ١٦ يونية ١٩٣٨ . ويراجع أيضا مقال « سياسة مصر الخارجية مع الدول الإسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاتي * في ٢٠ أكتوبر ١٩٣٨ .
- (٦٩) صحيفة مصر الفتاة - ٢ فبراير ١٩٣٩ ، ١٤ أبريل ١٩٣٨ .
- (٧٠) صحيفة مصر - ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٧١) صحيفة مصر الفتاة - ٢٢ أكتوبر ١٩٣٨ .
- (٧٢) صحيفة مصر الفتاة - أول يونية ، ٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ يونية ، أول يولية ١٧ ، ٢١ أغسطس ١٩٣٩ .
- (٧٣) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ مارس ١٩٣٩ .
- (٧٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢٩ أبريل ، أول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٥) صحيفة مصر الفتاة - ٨ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٦) صحيفة مصر الفتاة - ١١ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٧) صحيفة التنذير - ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ (يولية ١٩٣٨) .
- (٧٨) صحيفة التنذير - ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٧٩) صحيفة التنذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٨٠) صحيفة التنذير - ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧ ، (انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية)
- (٨١) صحيفة التنذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .
- (٨٢) صحيفة التنذير - ٧ و ٣٠ ربيع أول ١٣٥٧ .
- (٨٣) صحيفة التنذير - ٣ ربيع ثاني ١٣٥٨ .
- (٨٤) صحيفة التنذير - ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ .
- (٨٥) صحيفة التنذير - ٢٧ جمادى الأولى ١٣٥٧ .
- (٨٦) صحيفة الخلود - ٢١ القعدة ١٣٥٧ (٣٠ ديسمبر ١٩٣٨) .
- (٨٧) صحيفة التنذير - ٢٧ رجب ١٣٥٨ .
- (٨٨) صحيفة الخلود - ٧ ذى الحجة ١٣٥٧ (٢٧ يناير ١٩٣٩) .
- (٨٩) صحيفة مصر - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، أول مارس ١٩٣٨ .
- (٩٠) صحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ .
- (٩١) صحيفة مصر - ٩ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٩٢) لقاء شخص مع الأستاذ ابراهيم فوج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٩٣) صحيفة مصر - ١٦ ، ١٨ أبريل ١٩٣١ .
- (٩٤) صحيفة مصر - ٢٦ أكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٥) صحيفة مصر - ٣ ، ٥ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ أغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (٩٦) صحيفة مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

- (٩٧) صحيفة مصر - ٢٦ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ - انظر الصحيفة ذاتها ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، دفاع عن الوفد بالنسبة للاستثناءات .
- (٩٨) صحيفة مصر - ٢٩ أكتوبر ، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٧ ، ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٩٩) صحيفة مصر ٥ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٠) صحيفة الأهرام ومصر - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ صحيفة البلاغ ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١٠١) صحيفة الأهرام - ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال للأستاذ لطيف نخلة المحامي وعضو المجلس المحل ، صحيفة مصر - ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال بامضاء « قبلى » ،
- (١٠٢) صحيفة مصر - ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٣) أشار إليها المثال المهود بامضاء « قبلى » المنشور في صحيفة مصر ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ سابق الذكر .
- (١٠٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٠٥) صحيفة مصر - ٦ يناير ١٩٣٨ ، وتعليق على المثال في الصحيفة ذاتها في ٢٢ يناير ١٩٣٨ .
- (١٠٦) صحيفة مصر - ٩ فبراير ١٩٣٨ .
- (١٠٧) صحيفة مصر - ١٦ فبراير ١٩٣٨ .
- (١٠٨) صحيفة مصر - ٢٦ فبراير ، ٢ ، ٨ مارس ١٩٣٨ .
- (١٠٩) صحيفة المائدة المصرية - ٢٤ يولية ١٩٣٦ .
- (١١٠) صحيفة مصر - ١٨ ، ٢٢ يناير ، ٥ فبراير ١٩٣٨ .
- (١١١) صحيفة مصر - ٢ فبراير ١٩٣٨ .
- (١١٢) للمجلة الجديدة - فبراير ١٩٣٩ .
- (١١٣) « عيد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ - الجزء الثاني من ٢٥٩ - ٣٦٠ - من شهادة فؤاد سراج الدين في مركز الوثائق والدراسات التاريخية » .
- (١١٤) « يونان لبيب رزق - الوفد والكتاب الأسود ، ص ٤٢ .
- (١١٥) محمد حسين هيكل - مذكرات في السياسة المصرية - الجزء الثاني . ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .
- (١١٦) « عيد العظيم رمضان - المرجع السابق . ص ٢٥٩ .
- (١١٧) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (١١٨) « عيد العظيم رمضان - المرجع السابق . ص ٢٥٧ - ٣٦٠ .
- (١١٩) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٢٠) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج في مايو ١٩٧١ .
- (١٢١) « يونان لبيب رزق - المرجع السابق . ص ٦٩ - ٧٤ .
- (١٢٢) صحيفة الكتلة - اعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر ١٩٤٩ .

- (١٢٣) صحيفة الكتلة ٠ ٣ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٤) صحيفة مصر - ١٦ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٥) صحيفة مصر - ١٢ سبتمبر ١٩٤٢
- (١٢٦) صحيفة مصر - أول يناير ١٩٤٤
- (١٢٧) صحيفة مصر - ٣ ، ٦ ديسمبر ١٩٤٩
- (١٢٨) د* يونان ليبب وزق - المرجع السابق * ص ٧٨
- (١٢٩) د* يونان ليبب وزق - المرجع السابق * ص ٧٤

الأربعينات وما بعدها
مصر في إطار الحركة العربية

١ - الأربعينات وما بعدها مصر في اطار الحركة العربية

ابرز ما اتت به الأربعينات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربى لمصر من خلال احتدام ازمة فلسطين . ثمة شواهد من هذا النوع من قبل ، ولكن يمكن القول ان الفترة التى تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية فى ١٩٤٥ كانت الحاسمة فى التوجه العربى لمصر ، وفى نموه نمواً الت به الحركة المصرية الى الدخول فى حركة الجامعة السياسية العربية واثقومية العربية .

لقد سبقت الاشارة فى الفصل الأول من هذه الدراسة ، الى ان حركة التحرير المصرية ضد انهجمة الاوربية على مصر قبيل ثورة عرابى ، وضد الاحتلال البريطانى من بعد ، كانت من افعال العناصر فى بلورة الجامعة السياسية المصرية وبالمثل فان الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين ، وما تعنيه من تهديد للأمن العومى لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال فى التوجه العربى لها .

فنحن شعوب تنهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار . وحركات التحرير الوطنى هى ذاتها حركات الاحياء القومى . والجامعة القومية تنبلور - فى ظروف الطغيان الاستعمارى القائم - فى مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تنم العروبة فى مصر فى عراك مع حركة القومية المصرية . بل على العكس آلت حركة الجامعة المصرية الى ان تنتمى برمنها الى حركة الجامعة العربية . وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التى تستند الى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافى . وكلاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما ، بحسبانهما الوعاء الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعة السياسية لكل من المسلمين وايقباط . لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصرى ضاق حرجا باجتماعهما فى صدره ، ولا ان صراعا يؤبه

له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن . مادام ان نمو الشعور بالانتماء العربي لم يكن يحدث انتقاصا من المصرية ، بل على العكس كان يؤكدها . وما دام أن الانتماء العربي لم يكن يستدعي إعادة تصنيف المصريين بما ينحصر بها وصف المواطنة عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلا في الجامعة الدينية التي ينسب بها وصف المواطنة عن البعض . وما دام أن الانتماء العربي موظف كالانتماء المصري في مواجهة الاستعمار .

ثمة عنصران اساسيان يكشف عنهما التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر . أولهما اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومي لمصر ، انذى تمثل بقى ما تمثل في الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين . وثانيهما نمو الفكرة العربية .

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، ان مقتضيات الأمن المصري والعربي واحدة دائما ، وان المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات أمن واحد ومصر واحد ازاء الغزو الخارجي ، وان الخطر على مصر كان يأتي في الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجري دائما في أرض الشام « شاروهن الهكسوس ، وقادش تحتمس ، الى قرقميش البابليين ، وحطين صلاح الدين ، وعين جالوت قطز ، وحتى مرج دابق النوري ، وحمص ونصيبين محمد علي » (١) .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية ييقن . أن مصر مصر مرتبط دائما بمصر فلسطين خصوصا وسوريا عموما ، وأن الدفاع عن مصر والقناة انما يبدأ في فلسطين على الأقل ، وواضح تماما أن كل من سيطر من المستعمرين على احد البلدين كان يندفع تلقائيا الى السيطرة على الآخر ، كما فعل الصليبيون من اتجاه (من الشام الى مصر) ونابليون من الاتجاه الآخر (من مصر الى الشام) ، اما آخر مثل فهو الانجليز حين تقلموا من مصر الى فلسطين والاردن ، يقابله المثل الاسرائيلي المعاصر » (٢) .

وفي العصر الحديث ، كان أكثر من وعي هذا الأمر ، الدول الأوروبية الطامعة في البلاد العربية خاصة ، وفي أرض الخلافة العثمانية عامة . وتكالت جميعا على محمد علي عندما شارف مشروعه الكبير أن يتحقق ، واثبت انتصارها عليه بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، التي كانت بمثابة صك لعزل مصر وجبها داخل حدودها الإقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع ضرب النظام الاقتصادي لمحمد علي واستباحه مصر اقتصاديا ، هما المهددان

الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروبية في السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا في ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة في القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذالفة في الوعاء الفسيح للجامعة الاسلامية التي نجسدها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة أثبتت فشلها - خلال القرن التاسع عشر - في صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الاطماع الاوروبية . ويمكن القول بأن دولة الخلافة قد افسحت تنفوذ الغربى وفتحت امامه السبل الى سائر بقاعها على عهدى السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الأجنبية أو الافراض أو النفوذ التعليمي والثقافي وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوسه تجاه أوروبا ، فقد سلك - على أهون التسميات - سلوك من لا يجد مئذنة من التفریط امام أوروبا في النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت أوروبا حصارها السياسى لمصر فى الستينات السبعينات ، فلم يلو الرجل الثماني المريض على شيء لانقاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون عن بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة الباب العالى لهم ضد الغزو البريطانى المسلح ، باغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة فى الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان « خليفة الله فى أرضه وامام المسلمين » حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى فلم يجدوا من السلطان جوابا عاليا الا بيانا أصدره واكب غزو الانجليز مصر يعلن عصيان احمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الفائزة بالاستانة .

رغم كل ذلك - بقی نوع من التطلع المصرى لخلافة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم . وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة ورشدتها ، بقدر ما يعكس النزوع الى انتماء مصرى أشمل هر الحقيق يكسب مصر استقلالها والحفاظة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين .

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسابنا صكا للعزلة ؛ ولكن لما تقيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل « الصيغة الجاهزة » لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامى ، وتتضمن شعارى « الخلافة » و « الجامعة الاسلامية » ، اللذين كانا شعارى مقاومة ضد الغزو الاستعمارى الأوروبى خاصة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر (٣) .

على انه في تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين في كل من مصر الشام ، اذ كانت تلك الحركة في كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجي في صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثماني مستغلين نريص بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطاني مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه ، ووقع هذا النزوع كلا الحركتين في نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهة اخرى ، فان النزوع المصري الى الوحدة كان يتجه الى حيث صدر الخطر على استقلال بلادهم . ارادوه استقلالا حقيقيا ومصر على الدوام ياتيها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين ، او من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل . ومع بدايات القرن العشرين تركز انخطر على مصر في الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩ ، وظهور مالداهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل في الجنوب ، بما يمكن من التحكم في مياه النيل الواردة الى مصر . وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية الى اعالي النيل بحروب محمد علي وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسألة السودانية » في الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل ان تظهر « المسألة الفلسطينية » في اطار تلك الحركة . وفي تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية ايضا ، ويبحث لها الاستعمار البريطاني عن دور تقوم به في خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة او على المنطقة العربية عامة .

الصهيونية ومصر :

كانت اوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومي لليهود . واوغندا تسيطر على منطقة البحيرات في اعالي النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . واذا كانت البحيرات لا تمد مصر الا بجزء من سبعة اجزاء المياه الواردة اليها ، فان اهمية هذا الجزء تتراءى من انه يرد الى مصر في فترة التجاريق ، اي فترة الجفاف التي تسبق الفيضان السنوي ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيجو برنت المهندس الفرنسي في المعهد العلمي المصري في ١٨٩٣ يشير الى ان اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لاشد الاخطار ، وانه يكفي للقضاء على مصر ان بنشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التي تأتيها في موسم الجفاف .

وكتب مونكراف في المعهد العلمي البريطاني في ١٨٩٥ انه اذا ملكت دولة « متمدنة » اعالي النيل والنفثات الخزانات على مسارب بحيرة

فيكتوريا « صارت تغذية النيل من تلك المنابر بيد الدولة المالكة » ، مما يمنحها سلاحا تهدد به مصر بالفرق أو الجفاف .

وذكر برونال منسوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق إفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وأن « موقفنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، لأن من ملك أعالي النيل يتصرف بمصر على هواه ومشئته ويكون باستطاعته أن يقضى على مصر » (٤) .

ومنذ السبعينات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . وأوقفت التوسع المصري في هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، انفقت مع ألمانيا في ١٨٨٦ على اقتسام شرق أفريقيا ، بأن تستولى هي على الجزء الشمالي الذي تقع فيه منطقة البحيرات .

ثم عقدت مع ألمانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، ومدت خطوط التليفون إليها في ١٩٠١ ، وشرعت في إقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر اثيوبيا في ١٩٠٢ . وفي ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسميا حمايتها على أوغندا (٥) ، وهو ذاته العام الذي عرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية إنشاء الوطن اليهودي هناك . ويذكر وايزمن في « التجربة والخطأ » أن الصهيونية البريطانية أصبحت « وكأنها وطنية بريطانية » ، كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان إسرائيل زنجويل يقود الحركة (الصهيونية) نحو أفريقيا الشرقية (أوغندا) ، وقد تحمس الانجليز كثيرا للمشروع بوصفه جزء من الامبراطورية العظيمة » (٦) .

وإذا كان من المعروف أن اللورد سالجوري رئيس وزراء بريطانيا الذي وقع على عاتقه أمر تقسيم أفريقيا في السنوات من ١٨٨٦ الى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته في شرق أفريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر (٧) . فإن العرض البريطاني لإنشاء وطن يهودي في أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة ، سيما أنه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفي ١٩٠٤ أبرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذي انطلقت به يد بريطانيا في مصر ويد فرنسا في المغرب . وفي ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين إيطاليا في اثيوبيا بما يراعى مصالح الانجليز في وادي النيل خاصة (٨) .

ولولا أن الاتجاه الغالب في الحركة الصهيونية قد رفض العرض الاوغندي في المؤتمرين السابع والثامن لها (٩) ، لكانت المسألة الصهيونية قد اضيفت الى مسألة احتلال الانجليز للسودان في تهديدها للامن المصري ، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، انه فضلا عن التناقض 'نظريء بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية في بداية القرن ، فان مجمل السياسات البريطانية في افريقيا في ذلك الوقت كان من شأنه ان ينير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما ادى الى تركيزها على شعار « وحدة وادى النيل » كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وان مصر كانت مستهدفة من مشروع اقامة الوطن القومي لليهود في أوغندا .

وجاء البديل الثاني للوطن الصهيوني في سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثاني (أو الاول) على مصر دائما . اقترحها ميرتزل على الحكومة البريطانية في ١٩٠٢ ، فأحالته الى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر « نيبحت بعين العطف الاماني الصهيونية مع مستشاري الحديوى » . وقدمت بعثة صهيونية الى مصر اعدت تقريرا عن سيناء يلوس امكانيات استغلال وسائل اتصال مياه النيل اليها بسحارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ المشروع في شكل شركة يهودية يكون لها « حق احتلال » الارض الكائنة شرق قناة السويس « واستعمارها » لمدة تسع وتسعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا الى خط عرض ٢٩ جنوبا ، وقسم خليج السويس ومنطقة العقبة (١) .

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمى باشا الذى اشتهر بمبالاة الانجليز والانصياح شبه التام لنصائح كرومر اللزمة . وكان بطرس غالى وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائى عن السودان في ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التى اعلنت فلاحى دنشواى في ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس رغم معارضة الشعب المصرى لذلك ، واغتالته ايدي الوطنيين لهذه الأسباب في ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالى ولا حكومة مصطفى فهمى كلها ان تقبل مشروعا صهيونيا ينزع قطعة من ارض مصر .

وفوجيء الصهاينة يرد لبطرس غالى يتضمن « أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية ، لاي سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب ان تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمى الى الحصول على اتفاقات من هذا النوع » . ثم أرسل كرومر الى حكومته « انه منذ بدء الثورة للوضع ، حاولت بالرغم من الماراضة الشديدة ، وبكل ما فى وسعى ، حمل المختصين الى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكنى الآن ارى بصفة قاطعة ونهائية ، انه يجب صرف النظر عن الموضوع . واتى على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغوط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد ان اضيف الى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع الى شعور معاد لليهود ، بل تستند الى أساسين :

الأول : انها تعتقد بإمكان نجاح المشروع . والثاني : ان العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدي الا الى مضاعفة الصعوبات القائمة وإيقاع النظام فى تناقضات وعيوب جديدة ٠٠ . وتلك اشارة واضحة من كرومر الى حرجه وادراكه عزله عن الحكومة المصرية نفسها ، لو حاول الضغط عليها لانفاذ مشروع كهذا .

وقد ابلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزل فى ١٩ يونيه ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر ، وابلغته فى ٢٦ يوليه بانها « تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط اكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها فى هذا الخصوص » (١١) .

من هنا يظهر ان المشروع الصهيونى فى نظر السياسة البريطانية - وفى بدايات القرن العشرين - كان موجها فى الاساس ضد مصر ، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوبا فى افغاندا ، او على مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بريطانيا تقرر الاندماج والاحجام على أى من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة .

ولنا ان نستنتج بغير مظنة المغالاة فى الحكم ، ان المشروع الصهيونى رسم ليتجه ضد مصر فى ذاتها ، وذلك فى وقت لم تكن ظهرت فيه بعد ارهاصات الانتماء العربى لمصر ، بل فى وقت كانت الدعوة العربية نفسها تتجه ضد الحكم العثمانى ، ولم يكن من شأنها وقتها ان تشكل خطرا على المصالح البريطانية ، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الاولى . بل فى وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الاسلامى فى اطار دعوة الجامعة الاسلامية ، وذلك لقيام دولة الخلافة فى الأستانة .

ولعل من يزعمون ان مصر بادأت الصهيونية بالعداء « من اجل خاطر العرب » ، يتورعون قليلا أمام حقائق التاريخ .

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصرى لو عقدت مصر صلحا - ولو منفردا - مع اسرائيل ، يتدبرون فى اصول العداء الصهيونى لمصر ذاتها ، وأن مصر المصرية كمصر العربية كمصر الاسلامية ، هى طلبة الصهيونية والاستعمار .

ولم يأت وعد بلفور فى ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق .. واحاديث وايزمن مع رجال الخارجية البريطانية ، غالبا يتضمن ذكر ، مصر « أن

وجود شعب يهودى ترى على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد أى غزو من الشمال ، وستجد انكثرا فى اليهود اصدق وأحسن اصدقائها ، « ان سرورة فلسطين يهودية امر يفيد الإنكليز كثيرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة فى منطقة قناة السويس » (١٢) . وإن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا فى مصر ، لبدوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية ، يظهر ذلك من واقف كرومر بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الاولى . كما يعرف من ريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصرى وحاكم عام السودان ثم المندوب السامى البريطانى فى مصر ، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة ، وتقديمه النصائح اليهم من فيض خبرته بمصر والمنطقة العربية (١٣) .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدا لوعده بلفور أن فلسطين هى « خط الدفاع الاستراتيجى بالنسبة لمصر ، وأنه اذا وجب ان ندافع عن القناة فى المستقبل ، وهى الجهة الضعيفة فى مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين » (١٤) .

ويذكر ريدر بولارد الذى كان سفيرا لبريطانيا فى طهران من ١٩٣٩ الى ١٩٤٦ ، أن من دوافع صدور وعد بلفور « الرغبة فى تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس » (١٥) .

ومع ظهور المشروع الصهيونى فى فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربى تحت الانتداب البريطانى ، عمل الإنجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم غالى فى كتابه القيم عن سيناء ، عملوا على ربط سيناء بفلسطين « وجعلها قطعة عازلة يمتد اليها النفوذ البريطانى ، لا من مصر المنادبة باستقلالها ، ولكن من فلسطين » ، واقاموا فى سيناء خطا للسكة الحديد وضعوه فى ايدى حكمة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على ارض مصرية وتشبيده بأموال ومعالجة مصرية وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر ان يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفع (حدود مصر) او حتى العريش ولكن فى القنطرة على ضفاف قناة السويس (١٦) .

ومن المهم ملاحظة ان ما كان يعتبره الإنجليز من موجبات «امن مصر» ، هو من وجبات أمنهم هم فى مصر ، اى استقرار احتلالهم لها . بمعنى ان امن مصر فى نظر الإنجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومى . كما يلاحظ ان تأمين مصر والدفاع عنها دائما ، انما يكون من ارض فلسطين ، وان قيام قوة معادية لمصر فى فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر بمرمته . وأنه لا استقرار لنظام مصرى ، ما لم يتم له عتو حليف فى فلسطين ..

المصرية المتحدة :

وقامت ثورة ١١١٩ فى مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى . لم يكن الخطر الصهيونى على مصر من فلسطين قد تجسد بعد ، رغم وعد بلفور . ثان الخطر يتركز فحسب فى الاحتلال الانجليزى لمصر والسودان . ورغم أن الحرب العالمية اجهزت على الرجل العثماني المريض ، واستبد الاستعمار البريطانى والفرنسى بالموقف فى المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاخضعت بريطانيا فلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري امام الحركتين الوطنيتين فى مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعى بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محدودة

على ان الجدير باللاحظة ان هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدأ الانتماء الاشمل عند النظر الى السودان . باعتبار ان استقلال السودان وتأمينه هو من مميزات استقلال مصر ومن ضمانات أمنها القومى . واذا كان اشيع من سعد زعلول زعيم ثورة ١٩١٩ وكبير بناء الجامعة المصرية المعادية للاستعمار ، اشيع عنه ان اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصغار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهما صفران كبيران، واسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادى النيل » . دفعته المحافظة على مصريته أن ينادى باستيعابها فى وحدة اشمل . ولم يستهدف بذلك مجدا شخصيا ولا انكر مصريته ولا أضر بها ، ولكنه صنع الامر الوحيد الذى لولاه لانكر الوطنيين قيادته . وحفر مع جيله فى الومى المصرى المنهج الصحيح ، وهو السعى الى الانتماء الاشمل محاذة على المصرية فى مواجهة الاستعمار . اذ كان شعار « الوحدة » يتجه لدى المصريين الى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب ..

واذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد اضطربت على ايدي القوميين المصريين ، كما اضطربت سياساتهم العملية فى هذا الصدد (١٧) ، فقد دل نظرهم ومسلكتهم على أنهم طلاب استقلال وطنى فى اطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الإقليمية . واذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الأولى هى سنوات المهذ بالنسبة لفهوم القومية المصرية ، التى شاهدنا شأبها فى ١٩١١ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هى مرحلة المهذ لفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التى تستوعب انتماء المصريين فى مواجهة الاستعمار . وهذه هى الجامعة التى شبت أمام ناظرينا فى الخمسينات والستينات .

في السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى ، كان الحوار دائرا بين الاستقرار في إطار الجامعة الإسلامية التي تملكها دولة الخلافة ، وبين انبثاق - الوجود المصري بوعيمته المحددة . وانتصر وقتها الوجود القومي المصري ، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطني متميزة ضد الاحتلال البريطاني ، ولأن الجامعة الإسلامية - كما سلفت الإشارة - ممثلة في دولة الخلافة ، كانت تنهوى مقومات بقائها ، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي عامة . واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطني استطاعت في ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطاني لمصر في ظروف صعبة . فلما بدأ يتبلور الخطر الصهيوني في فلسطين خلال الثلاثينات ، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جاء مصدر هذا الخطر على الأمن المصري من فلسطين، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى . وهو يأتي من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية ، وحركة يهودية متعصبة غازية تستثير النزعة الإسلامية . ونما في مصر اتجاهان الأول ينادى بالجامعة الإسلامية ، والثاني يتطور نحو الجامعة العربية . وكان الاتجاهان متميزين ومختلفين في الوقت نفسه ، بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل ظللا دينية ، والعكس صحيح . وكلا الدعوتين تتفقان - على درجات مختلفة من الوعي - في السعي لانهاء سياسى أشمل لمصر ، وفي التنقيب عن جامع سياسى يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقد كان « الخطر السوداني » هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة . وحاولت الحركة الوطنية التصدى له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادي النيل » . وعززته تارة « بحق الفتح » وهو مفهوم غريب . وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافي قاصر ، فضلا عن أن مصر والسودان لا تختصان به من دون أوغندا وأثيوبيا . وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومي أو ديني لا تختص به مصر والسودان كما لا يخفى . ورغم كل هذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النقي . يكفيها أنها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطني ضد الاحتلال البريطاني .

فلما بدأ يظهر الخطر الثاني في فلسطين ، بدأ يتفق معه الوعي المصري لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدى لهذا الخطر . وبين مصر وفلسطين لا يرد « حق الفتح » الغريب ، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية . فلم يبق إلا الدين وحده كجامع سياسى ، أو اللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض . ألج كجامع سياسى . لم يبق إلا الجامعة الدينية الإسلامية ، أو الجامعة القومية العربية . وقد اختلطت

دهرا ، سيما في الثلاثينات . مادام تصادف ان كليهما يصلح واصلًا بين مصر وفلسطين . المهم ان الوعي المصرى تفتق عن ان الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها . وان درء الخطر عنها لا يكفله الا الانتماء الى الجامعة سياسية اعم .

الاسلام والانتماء الأشمل :

لا وجه لتكرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن الحركات الشعبية في الثلاثينات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشباب المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجه لذلك الا في النطاق المحدود الذى يقتضيه سياق هذا الفصل . وقد نشأت جمعيات الشباب المسلمين كما سلفت الاشارة في ١٩٢٧ . ومالبت ان انشأت جمعيات لها في كثير من مدن فلسطين بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعيات في ابريل ١٩٢٨ . ولاتخفى على المطالع دلالة ان هذه « الجمعيات الاسلامية » ، قد اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية ، وأن الاهتمام السياسى الذى انشغلت به كان يتعلق فى الأساس بفلسطين والمغرب العربى . كان لفكر الجامعة الاسلامية جذور ضاربة فى التاريخ ، ولم يكن للفكر القومى العربى انتشار يذكر فى مصر بعد . فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء اعم ، استخرجت الجامعة الاسلامية من مخزون التاريخ . ولكنها جرت على الأرض فى نطاق الوطن العربى . وجرى ذلك كله فى فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق فى ١٩٢٩ .

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين فى الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريباً) . ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية . اذ تركز أدبها السياسى ، كما سبق البيان - فى رفض الجامعة القومية مصرية كانت او عربية . ونادت قولاً واحداً بالجامعة الاسلامية ، وأنه حينما يوجد لنسلم فتحة أرض الاسلام . ومع ذلك فأنا نكاد نلمح ان الجامعة الاسلامية على أيدي الاخوان ، كانت موجهة فى الأساس ضد القومية المصرية ، وأنها فى تلك الفترة لم تشتبك فى عراك حقيقى ومستمر مع فكرة القومية العربية . ولعل سبب ذلك أن الفكر القومى العربى ، لم يكن من القوة والرسوخ فى مصر وقتها ، بحيث يستحق خوض المارك بشأناه ، ولكن سبباً آخر يترأى ازاء هذا السبب . وهو أن الجامعة العربية كانت تتوازى مع الجامعة الدينية ، من حيث سعى كل منهما للانتماء الأشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من اجتمعات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر . ولم يغب عن الاخوان فى جزء يسير من أدبهم ، القول بضرورة الانتماء العربى لمصر وفاقته لامنيتها . اذ كتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صغوف العلوان ، فرد عليه الشيخ حسن البنا ، متحدثاً عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال : أما خطأ الفكرة (فكرة طه حسين)

من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الملتحج الفارسي الى المحيط الأطلسي . أن من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للامة العربية . يعين الحوصم الفاصبين على كسر شوكة وطنه وأضعاف قوته بلادته . (١٨)

وأن اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر ، وإذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين في نهاية العشرينات ، فإن الظهور السياسي للسافر للاخوان وتحولهم من جمعية دينية في الأساس والمظهر الى جماعة ذات نشاط سياسي سافر . قد تواكب زمنيا مع الثورة الفلسطينية في ١٩٣٦ . ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية في مصر ، سيما بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . والصواب فيما يبدو أيضا ، أن سمبيا من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية في متافسنتهم لحزب الوفد ومنازعتهم إياه ، كان يتعلق بانهم - من خلال الجامعة الإسلامية - خاطبوا في الرأي العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصري نحو الانتماء الأشمل . وإذا كان الاخوان صرحاء في موقفهم المتخاصم للمفهوم القومي عامة ، بحسبانه في رأيهم مفهوما تعصريا يشجع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التي يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الإسلامية لديهم على الجامعة العربية ، أنه لاخلاف بين الجامعتين ، إلا في حيث السعة والامتداد ، إذ تنحصر الوحدة العربية في سبعين مليوناً ، بينما تتعدى الجامعة الإسلامية الى قرابة الأربعمائة مليون ، مما يمكن لأهلها في الأرض قوة وعزة (١٩) .

وفي الثلاثينات أيضاً ظهر حزب « مصر الفتاة » . وعرف باتجاه عربي واضح منذ تكوينه . وتضمن برنامجهم منذ ١٩٣٣ هدفاً عن تحالف مصر مع الدول العربية . وإذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعة الإسلامية أحياناً ، فالحق أنه لم يلاحظ في تاريخه قط أنه وضع « المصرية » في تعارض وامتناع مع «العروبة» ، والحق أيضاً أنه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر الى الجامعة الإسلامية باعتبارها عصبية أمم إسلامية أو شرقية ، « أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الإسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هي وحدة قومية تجمع هذه الأمم . أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الذي يرمي الى تكوين عصبية أمم شرقية تخفيف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعاً » (٢٠) . وكتب أحمد حسين في ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورية ماسة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها ركن

السلام » ومجرد وجوده يبدد اطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك « (٢١) .

المصرية ومخاطر العزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينات . كانت سريعة الاستجابة لموجبات النزوع المصري لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين . أما الوفد، حزب القومية المصرية العتيده، الذي أسهم إسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية ، ازاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الاسلامية ، وزعزع بجماعته اسسسياسية اركان الاحتلال البريطاني لمصر والسيطرة الأجنبية عليها . وكانت اهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار . ما قر لدى المصريين وقتها - استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب - من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق في مواجهة الغزو الاستعماري الغربي ، وما قر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين في مواجهة الاستعمار . وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد - بكفاية عالية - أن تحبط سياسة إثارة الطائفية بين المسلمين والأقباط ، وتحبط سعى البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة .

هذا الوفد بدأ في الثلاثينات يستشعر الخطر على مصر مما يجبرى نى فلسطين . وكان يلحظ أن الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين . وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق في ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨ ، أن اقتراح جعل اليهود فلسطين وطنا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا ، وشارك حزب الوفد رسميا في المؤتمر الاسلامي العام الذى انعقد بالقلم فى ١٩٣١ وشارك فى المؤتمر العربى الذى انعقد بعده، وألقى عبد الرحمن عزلم مثالا عن الوفد رسالة الحزب ، وانتخب فى عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وأنشاء مصرف عربى لمنح بيع الاراضى العربية الى اليهود بفلسطين (٢٢) .

وفى ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر (قبل أن ينشق على حزب الوفد) « أن وحدة الشرق هي الوفاء من خطر المطامع التى تريد أن تنفرد بكل دولة شرقية على حدها لنقضها عليها وانتهابها وسهولة الفتك بها . فما من بلد شرقى الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية ومراميها . . أن وحدة الشرق هي ازاء هذه السياسات الاستعمارية السبيل الى درء خطرهما ودفع بلائها وضاد مفعولها . . أن موجبات السلامة من خطر الاستعمار ووسائل الوقاية الناجمة من شره قيام هذا الاتحاد المنشود بينها ، وإنشاء هذه الروابط الروحية التى تربط اجزاء الشرق وأقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أثارا فى سائر نواحيه . . ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوى

بين أقطار الشرق ، ، وأنه لا يوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب ، ولكن العقبات تأتي من ناحية ملوك الشرق وأمراته وسلطينه (٢٣) . اتخذت حكومة الوفد في ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطيني العربي . ونشأت في ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيوني أحد زعماء الوفد .

وفي يولية ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا الى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها ، حول الوضع في فلسطين ، فرد النحاس بأنه ينبغي اهتماما بالغا بفلسطين . وهو اهتمام يعود الى سنوات سابقة . وأنه يناقش الامر مع السفير البريطاني ورجال الخارجية البريطانية (٢٤) . وفي الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطاني « أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر في قيام دولة يهودية على حدود مصر اذ ما الذي يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم في سيناء فيما بعد ؟ » وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين ، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدي تجاه ما يجرى في فلسطين ، وانها تؤيد الشعب الفلسطيني(٢٥) . وان أهمية هذا الموقف في المجال المعروض لاتتعلق بالأثر العملي له في تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق بإظهار المدى الذي بلغه الادراك المصري للاخطار المحدقة بمصيرته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لا يظهر في إطار هذه الدراسة ان كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربي . وأن المنهج المستخلص في دراسات هذا الكتاب ، أن الأمر لا يتعلق بموقف « قبطي » أو موقف « اسلامي » ، ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية . والذين يتسق مع هذا المنهج ، أن يجري فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات السياسية . ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وأنه التنظيم الذي احتضن المفهوم القومي المصري واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره في نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معدلا أمدافه الوطنية على وفقها ، فقد نزع الى هذه الفكرة منذ الثلاثينات وتطور بها تطورا وثيدا يدل على تفتحها النظري لها ، وأنه لا يقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها ، ولا يرى تعارضا نظريا بينها وبينها . وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثاني فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالا في عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن « العرب والاسلام » في ابريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عن عروبة مصر التي تجد أسماها لها في الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية . وتكلم عن جهاد الأقطار العربية ، وامتداد أصل مصر الى الأصل السامي الذي هاجر اليها من الجزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها في حاجة الى تنظيم ،

« لايجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمى الموارد الاقتصادية وتشجع الانتاج المحلي وتزيد فى تبادل المنافع وتنسيق المعاملات » .
وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة أو وطناً كبيراً يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها فى خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالاً قوياً بالوطن الأكبر » (٢٦) .

بهذا يظهر أن التيارات السياسية الجديدة فى الثلاثينات كانت تؤيد الانتماء المصرى لجامعة أشمل ، اسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن فى اطار الانتماء السياسى الأشمل . وأن الوفد انفتح نحو « العروبة » بدوافع ادراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيونى فى فلسطين فضلاً عن المشاعر الاسلامية ، وأن مكرم عبيد يلور الموقف الفكرى للوفد حسبما سلفت بالإشارة . وكان الحزب الوطنى يقف فى الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل . واتجاهه لم يكن طارئاً - نيه بمراعاة تراثه فى هذا الشأن من أيام مصطفى كامل . ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضاً للانتماء المصرى الأعم . حريصاً على الجامعة المصرية النضيقة المانعة . الا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، أو لقسم من كبار الرأسماليين ممن ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التى كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير ، كحكومة محمد محمود فى ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقى فى ١٩٣٠ (٢٧) .

مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين فى تسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربى للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . وادخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه ، كل حسب أهدافه وأسلوبه . فصارت جزءاً لصيقاً من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه الى مصادره وإلى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أى حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد الاستعمار ، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلاً عن الكفاح المشترك . وجامع الدين الاسلامى الذى يربط بين الغالبية فى كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا جامع مخصوص باعتبار ما يضاف اليه من اشتراك فى اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الإشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفت بهذا التعدد فى المداخل فى وعى جمهرة المصريين . وكما التقت تلك المداخل كلها فى ثورة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصرى بكافة عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء مصر الناهضة المستقلة ، التقت المداخل فى الأربعينات على دلالة رئيسية ، وهى أن القومية المصرية لم تعد صالحة فى ذاتها ، وفى

صينتها المعزولة الضيقة ، لم تعد صالحة كوعاء لحركة التحرير المصرية ذاتها .
وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم
فى تحرره وتقدمه .

استفتح الشعب المصرى كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية (استسلمت
ألمانيا فى ٧ مايو واستسلمت اليابان فى أول سبتمبر ١٩٤٥) . بموجة المظاهرات
الغفيرة التى جرت احتجاجا على المشروع الصهيونى بفلسطين ، وذلك فى ذكرى
وهد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ . قاد تلك المظاهرات الإخوان المسلمون ، وكانت
المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلوبهم بمعركة
فلسطين ضد الصهيونية ، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر
الوطنية والدينية والشعور العربى النامى . وتحرك لديهم الاحساس الواعى
بالخطر مما يحدث فى البلد . لتناغم . وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة
التي يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطانى ، كما أنها صارت أرض الاحتكاك
المباشر بين الحركة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكى الوافد الى المنطقة
العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث ايران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت
الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارض الاستعمارين البريطانى والفرنسى اللذين
خرجا مضعوفين من الحرب ، وأن تقتنص بتزول العرب وتسيطر على مجارى المياه
البحرية ، ورات فى فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت
الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوى
المجدد الوافد .

وهنا تبدو نقطة نستاهل الانتفاة الشديدة والمداولة المتأنيه . ولها أهميتها
فى تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفى اطار الحركة
الوطنية المصرية . الى أى مدى كانت دعوة الكفاح المصرى ضد الصهيونية فى
فلسطين تشكل أهمية فى اطار الحركة الوطنية المصرية . وما قدر أهمية هذه الدعوة
منسوبة الى الكفاح المصرى ضد الاحتلال البريطانى . الى أى مدى قدرت القوى
السياسية المختلفة الخطر الصهيونى فى فلسطين على استقلال مصر وأمنها
المستقبل . وإلى أى مدى ادركت بعضها أوكلها أنه ليس دون الاحتلال البريطانى
خطرة على مصر .

منذ احتل الانجليز مصر فى ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية
فى نطاق مقولة أساسية ، هى ان استقلال مصر منوط بجلاء الانجليز عنها .
ومنذ 'برمت اتفاقيتا السودان فى ١٨٩٩ ، انضاف الى ذلك مقولة أساسية
أخرى تتعلق برغ السيطر البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من
منعمات استقلال مصر ومن موجبات أمنها . ثم نجم الخطر الصهيونى فى
اسماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريبا فى نهاية العشرينات . وكان
ادراك هذا الخطر يتنامى حادفا بعد حادث ، دون أن يحتل مكانه فى بؤرة
الادراك الوطنى المصرى مع مسألتى الجلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب

العالمية الثانية . يمكن القول بأن النزوع التقليدي للحركة الوطنية المصرية بقي مقصور التركز على قضيتي الجلاء والسودان ، مادام لم يحلأ بعد ، وأن الخطر الصهيوني فى فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحدود » وليس فى « عقر البيت » . وهو خطر آت وليس خطرا ثائما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الأولويات فى السياسة المصرية فى مسألتى الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو انها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التى تستحق المداولة ، تتعلق بما لا شك ظهر من بعد فى سياق التاريخ الإلحدث ، بمد تحقق المشروع الصهيوني فى دولة اسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضد مصر والبلاد العربية . عو استعمار اسنيطانى يملنا . كما تملنا خبرة الفرنسيين فى الجزائر . . والاوروبيين البيض فى روديسيا وجنوب افريقيا ، انه نمط من الاستعمار اشد عتوا من أى احتلال عسكري أو سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنعة على الهيمنة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتوغل بتعدلات سكانية فى الأرض المساوية ، باقتلاع السكان الاصليين وزرع جماعات سكانية مطعم ، مع يعقب ألوخم الآثار . ومن جهة أخرى فهو يستند الى قوة الاستعمار الاسرىكى الوافد ، وهو استعمار جديد وفتى لا تقاس خطوره بما آل اليه الانجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووعن ، سوء من النواحي السياسية أو الاقتصادية . وقد يكون لرجال الاربعينات اسوة بما صنع مصطفى كامل فى بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطانى الفتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعاب على هذا التقدير أنه « بصدى » ، أى أنه يدخل فى خصابه عند تقويم الظروف فى مرحلة ما ، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة أو تراثت للخطر بعدها . وهنا تفضل التفرقة بين أمرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وإدراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولا اشكال فى الامر الأول ، وقد سلفت الاشارة الى ما تنهيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمناها ، وأن مصر منذ القراعنة لم تأمن على استقلالها قط الا بنوع من التوحد السياسى مع الشام ، ولم تعزل عن الشام قط الا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر الا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد على . واقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن فى ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاستعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين فى ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهى ذاتها العملية التى بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصهيونية خلال الحرب العالمية الأولى .

اما الأمر الثانى وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فانه ينم عن الاعتراف بان ما اتاحت مطالعته من الادب السياسى الوطنى لمرحلة الثلاثينات والاربعينات ، لا ينبىء بان الثقافة السياسية النظرية السائدة فى المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب الاستعمار الاستيطانى ، سواء فى امريكا ضد السكان الاصليين او جنوب افريقيا ضد الافريقين او فى الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التى سلفت الاشارة اليها فى هذه الدراسة تؤكد ان الادراك المصرى لم يكن يتراخى عن اى خطوة تتخذ على ارض فلسطين لدعم المشروع الصهيونى ، وذلك منذ حادث حائط البراق . وماذا عساه يكون يظهر فى هذا الشأن من تصدى التنظيمات الشعبية التى ظهرت فى الثلاثينات لهذا الامر كواحد من اهم اهدافها ومجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات ونموها ، مادام ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على قدر ما يستحق من اهمية . رغم ان الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا الامر حسبما سلعت الاشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت اكثر التنظيمات الشعبية المصرية ادراكا لهذا الامر وتصديا له . واستمدت من فكر الجامعة الاسلامية ما عوضها عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسى النظرى المحيط بالمشروع الصهيونى . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبى وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقائدى ، على استنبات اساليب للعمل السياسى تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون اكثر ملاءمة فى التصدى للخطر الاستيطانى ، من اساليب العمل الوفدية السلمية المشروعة . والنقطة الهامة المعنية فى هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية فى بؤرة الاهداف الوطنية، من شأنه وجوب اعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسى فى خريطة القوى السياسية . وذلك لدى الجمهور من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان فكر الاخوان فى هذا المجال ، كان من شأنه ان يوقع العلاقة بين المسلمين والاقباط فى حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطنة الذى رفعوه قد يقتصر على المسلمين . واذا أمكن لايضاح هذا الفهم ، تبسيط التيارات السياسية الدائرة فى الثلاثينات والاربعينات ، يردها الى قطبين اثنين فحسب جامع القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله الاخوان اذا أمكن ذلك ، فيمكن القول بان كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية ، ولكنه يفقد الوظيفة التى يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ، والثانى تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد الامن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربى لمصر . وبهذا لم يستطع اى من الطرفين ان يستوعب الآخر ، وبقي كذلك عصيا عن ان

يستوعب فيه ، لان كلا منهما يؤدي وظيفة تاريخية حيوية . وهنا يكمن سبب هام للصراع الذي عانت منه الحركة الوطنية والشعبية في الأربعينات .

حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨ ، دخل الجيش المصرى مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم ان الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبى منقطع النظير . يمكن القول بان قرار الحرب قد اتخذ لاتخاذ الملك والحكومة من الازمات التى سدت عليهما كل سبيل فى ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبى الكاسح للقرار ، وليس لمصدر القرار، هو ما اكسب القرار شرعيته التاريخية . يمكن لحكومة ما ان تثير مشكلة لتحرف الانتباه عن ازماتها . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة والمقتضى ان تكون تلك المشكلة مصطنعة . يمكن ان تكون مشكلة حقة ، ويكون لجهة الحكومة الى اثارها هو ما تقدره - خطأ او صوابا - من انها تستطيع ان تحقق فيها كسبا يعوضها عن هزائنها فى مجالات أخرى . او ان تلجأ اليها لا تنتج اثاره هذه المشكلة بعينها من وسائل ، تمكنها من قمع حركة المعارضة او امتصاص فسم منها .

والملاحظ انه لم يوجد فى تلك الأيام تيار من تيارات السياسة المصرية ، به ادنى قدر من انجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجيء بيانه فى الجزء الثانى من هذا الفصل . ولم يكن من بين تيارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدي للصهيونية . وأن المعارضة الوحيدة ذات الوزن التى ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصرى الحرب ، لم تكن موجهة الى مبدأ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيونى القائم على استخدام السلاح ، ولا حتى الى مبدأ دخول الجيش المصرى رسميا الحرب ، ولكنها كانت موجهة الى مدى ملائمة استعداد الجيش المصرى - تدريبا وعتادا - لخوض الحرب رسميا ، ومدى ملائمة خوض الكفاح المسلح بواسطة التطوعين الذين تعدهم الحكومة من غير علانية بالرجال والسلاح والتدريب ، وذلك اذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوب .

والملاحظ ثانيا انه ان كانت مصر خاضت هذه الحرب ، فى ظل جامعة الدول العربية التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن راية وحدة العربية أو القومية العربية قد سادت فى الحياة المصرية بعد . وقد اصدر قرار الحرب ملك ، أن داعبه الطموح الى زعامة العرب ، غشاه ينبجج فى هذا الصدد فيما فشل فيه هو وأبوه من قبله فى أمر الخلافة الإسلامية،

فلم تكن هامته تنسarf القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان فى ظروفه وامكاناته . وشاركت الملك فى قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والأحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطنى من الوفد ، النبع الصافى للقومية المصرية (كان السعديون انشقاقا على الوفد) . والأحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشارك فى تأييد القرار جماهير المصريين ببناراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، وبرغم معاركتهم «مواقفهم المعادية للحكومة والملك .. ولنا أن نتساءل كيف يمكن لبلد أن يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته وأحزابه ، ورغم أنه يخوض فى الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطانى ، وتحيط به الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن أن يؤيد الشعب عن بكرة أبيه قرارا كهذا ، إلا أن يكون استشعر البلى درجات الخطر على كيانه السياسى ووجوده ، والا أن يكون موقنا أن المعركة معركة، وأن ما يحدث فى فلسطين يهدد صميم مصيرته ذاتها . والحال أن مصرى الاربعينات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسى موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متمايزة ومعلنة ، مما يستبعد معه أن يكون فى مكتة ملك مكروه ، أو حكومة مبيضة أن تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرها الى حيث لا يدركون . بل الحاصل أن الجماهير أبدت قرار الحرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد أن انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه أحد أعضاء مجلس انشيوخ فى ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية فى حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا من « والأمم العربية » من جامعة الدول العربية ، فاجاب الوزير الوفدى ، وهو أبعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه فى الوزارة وخصومه السعديين ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصرى فى فلسطين الى سياسات بعض ملوك العرب كالملك عبد الله ، وإلى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردنى والعراقى ، اجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما اغرى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها فى بعض أشد التأثير .. وإذا كانت الدول المتجاورة تعمل الآن الى التكتل والتعاون فى مختلف جهات الارض .. فما أولى الدول العربية الى تجميعها اواصر التاريخ والجوار واللغة والدين والمادات والآمال والآلام، أن تتكفل وتتعاون فيما بينها، دفلا عن كيانه وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك .. وضرب مثلا لاهمية هذا التكتل ما افادته سوريا ولبنان منذ لتحقيق استقلالهما: فى ١٩٤٦ « ولن ننسى مصر التغاف الدول العربية

حولها ، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي . . « في ١٩٢٧ . وكشف الوزير الوفدى بهذا الرد عن أن انتماء مصر الى « الجارات العربية » امر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية ، وبصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصرى الذى لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية او جيش عربى ما . وبهذه الكلمة ارشد الوفد قوميته المصرية الى طريق القومية العربية .

التحرد فى اطار الحركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب ان الخطر الصهيونى على مصر الذى كان محتلا فى الثلاثينات واصبح وشيكا فى الأربعينات ، قد صار خطرا حالا . عبر الاسرائيليون حدود مصر فى معارك تلك الحرب ووطئت اقدامهم ارض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة فى الغرب وبين القوات الاسرائيلية فى الشرق . وبسبب وجود دولة اسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتحم السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

اولهما : كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون - من بداية هذا القرن - من عنصرين أساسيين ، الجلاء والسودان ، فانضاف اليهما فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ . ويلحظ أن خطاب العرش الذى القاه مصطفى النحاس بنابرلمان عند عودة الوفد الى الحكم فى يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم عرج على مسألة فلسطين قائلا : « ان الكارثة مهما عظم هولها ، فإن توهن عزائم العرب او تزعزع ايمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشؤونها وتثبيت دعائمها « ولن يكون ذلك عسيرا اذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هي العليا » .

وفى بدايات اجتماعات الباحثات بين الجانبين المصرى والبريطانى حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية الى السفير البريطانى فى ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن امرين ذكر أن الشعب المصرى يجمع عليهما ، هما الجلاء التام ووحدة مصر والسودان ، ثم اضاف « ولكى استكمل الصورة اود أن اشير بصراحة الى مسألة ثالثة وهى مسألة اقامة اسرائيل فى جانب مصر ، يجب أن اقول لك فى اخلاص وصراحة اننا نشعر العام هو أن بريطانيا قد اقامت هذه الدولة على حدودنا لتكون شوكة فى جانبنا وخطرا يتهددنا لئلا نخلو مصر الى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولى اللائق بها » وان قيام اسرائيل « قد أصبح من المشاكل الكبرى التى تشغل بال مصر وبال الدول العربية » (٢٨) . وفى ٦ أغسطس ١٩٥١ التى وزير الخارجية بياناً امام البرلمان من تطورات

المباحثات بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسألتي الجلاء والسودان ، عن « الإطعام الأشعبي » التي لا يخفيها ساسة اليهود ، وذكر ان اتساع الهجرة مع ضيق رقعة أرض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا في المستقبل القريب من ان تشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها .. فهل نلام والحالة هذه اذا أحسننا خطرا جسيما يهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها » . فعملنا جهد امكاننا على تلافي هذا الخطر مستخدمين أبسط الحقوق وأوضحها وهو حق الدفاع الشرعي عن النفس » . وذكر في النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين سيرة الانجليز مع مصر في امور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

ثانيهما : بروز مشكلة تسليم الجيش المصري بوصفها مشكلة سياسية ذات اولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من اهم النقاط التي دارت حولها 'المباحثات بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليم الجيش المصري تناقش في المفاوضات السابقة منذ ١٩٢٤ ، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر ، بمعنى ان مصر عازمة على اقترية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانيا . أما في هذه المباحثات الاخيرة فقد استغلت مسألة التسليح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء ، وصارت مطلباً يتعلق بنأمين سلامة مصر في مواجهة خصومها . لقد بدأت المباحثات في ٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية . وفي اليوم التالي مباشرة حشد النحاس اقتراحاته في أربع نقاط ، اولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويده بأحدث الأسلحة والعتاد .. (مما) يقتضى أن تبادل بريطانيا بليل معونتها لاجابة مطالب مصر في هذا السبيل » .

وفي اجتماع وزير الخارجية المصري مع المارشال سليم والسفير البريطاني في ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكك الوزير من أن الأسلحة القليلة المتفق عليها لم يسلم منها شيء لمصر ، والى الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانجليز في اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالاولوية لمصر في مدها ناسلح ، واحتل هذا المطلب البند الثاني (بعد مطلب الجلاء) في البيانات التي كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز . في هذه المباحثات ، منتقدة بشدة « العمل المتناهي في البطء الذي يقترح لتزويد القوات المصرية بالأسلحة والمعدات اللازمة لها » .. وتضمن بيان وزير الخارجية امام البرلمان في ٢٦ أغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الأسلحة التي نناقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل اكثر اثمانها ، ولا بالضجة التي يثيرونها بين الخبي'والحين في مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكيد عزيمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعمقوننا الى كل مصدر من

مصادر الحصول على الأسلحة ليسدوا دوننا كل سبيل » . وكان وزير الحرية قد قام بجولة في أوروبا بحثا عن السلاح .

ويلتح أن من بين الحلول التي طرحها الوفد أو سمح لها بأن تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه أن تستعيز بريطانيا عن قاعدتها في مصر بمساعدة في فلسطين المحتلة أو في غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، أن ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر : إلى تناقض بين بريطانيا من جهة وإسرائيل والولايات المتحدة من جهة أخرى . وبالطبع لم ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطاني السبيل إليه بقوله في أحد الاجتماعات « إن علاقتنا بإسرائيل لا تسمح لنا بالنظر في مثل هذا الاقتراح » . ثم استطرد في الحوار محاولا الإستفادة من الاقتراح المصري بآثاره موضوع الصلح بين مصر وإسرائيل ليضمنا مع الدول الأخرى المجاورة في حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية إلى غزة ، بمعنى أنه تحسن الموقف حول اقتراح يربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع إسرائيل . برز صلاح الدين أن هذه المسألة « يصعب على الرأي العام قبولها أو تصورها وهي عقد صلح مع إسرائيل » (٢٩) .

مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر في هذه المرحلة ، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية ، وانضمامها كشعبة ثالثة إلى شعبتي الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الأهداف الوطنية لمصر في إطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضييق المسألة الفلسطينية في أهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسئولية هذا التضييق . إنما هو التطور التاريخي للأحداث الذي بلور الأمر هذه الصورة في المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الإدراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصري تحتل في السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا اعتقد أنها احتلتها منذ أيام محمد علي في النصف الأول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل إنارة هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسئولية ذلك . على أنه من المنطقي أن نسلم بأن قيام الثورة من داخل الجيش المصري الذي حارب في فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر إدراكا وأكثر الحاحا في التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية وأهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوي من بين الأهداف الستة التي أعلنتها آنثورة .

ولنا أن نستدل من قيام الجيش خاصة بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين

وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . ان اسباب قيام الثورة على النظام « الملكي
الاقطاعى - المتحالف مع الاستعمار البريطانى » كانت متوافرة ، وهى تفسر
طبعاً لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الاسباب لا تكفى تفسيراً لأن يكون الجيش
على وجه الخصوص هو من يتحرك قيماً بهذه الثورة . الاسباب السياسية
والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ، ولكن السبب
الفلسطينى - وقيام دولة اسرائيل - هو ما يفسر قيام الجيش بها . ولهذا
الامر دلالة جد خطيرة ، اذا الملاحظ في التاريخ المصرى منذ قيام ثورة احمد
عرابى ، ان المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنى ، كانت هى الأساس
المختبر للسياسات الداخلية ولانظمة الحكم ، والموقف منها هو مصدر
قوة الاقوياء وضعف الانضعفاء في الساحة المصرية . ومن ثم فان قيام ثورة
٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن ان المسألة الفلسطينية صارت
من أسس ومختبرات السياسات المصرية وانظمة الحكم ، وذلك بحسبانها
قد صارت من مضامين حركة التحرر الوطنى المصرية . وكما كانت الشرعية
السياسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة
الاحتلال البريطانى ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك
الحرب ، تقاس ايضاً بمدى كفايته في مواجهة الخطر الاسرائيلى . وكان
من اسباب سقوط النظام « الملكى الدستورى » السابق على ٢٣ يوليو ،
يكافة مؤسساته وأحزابه ، لا لانه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطانى ،
فحسب ، فان ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال بأكثر كثيراً مما كان
يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لأنه عجز عن حل الازمة الاجتماعية
فقط ، فقد كان خليقاً بالنظام الحزبى وبالحركة الشعبية أن يحققوا في هذا
المجال ما لا يقل عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو في البداية ، ولكن كان من اسباب
سقوطه ان هذا النظام ، بكل تلك الظروف والاضاع قد عجز عن أن يواجه
الخطر الاسرائيلى على الأمن الوطنى لمصر . وحزب الوفد بتراث فضاله
السلمى المشروع في مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلاً
للتصدى لكفاح يستدعى استخدام القوة العسكرية ، ويستند اليها كضروره
قومية .

وليس من أهداف هذا الفصل التاريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة لفلسطين
ولانتماء العربى لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد أن يتفادى هذا الأمر ،
مادام ان تلك الثورة هى ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمى والشعبى
بانتماء مصر العربى ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة
الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . ومادام ان هدف هذا الفصل هو قياس
هذين المتطورين في اطار « المصرية » فقط .

ويمكن الإشارة الى ان ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت اوضاعها
السياسية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية

بشبهها الثلاث ، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر في ١٩٥٤ . ومن فيها اتفاقية السودان في ١٩٥٣ ، وفي الوقت نفسه شرعت في التصدي للمشكلة الناجمة وهي فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ في هذا الشأن ان بدايات التحرك المصري الرسمي الى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعي وعسكري .

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثاق الضمان ، مؤتمر رؤساء اركان الجيوش العربية في اغسطس ١٩٥٣ والمجلس الاعلى للدفاع العربي في اكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الاسلحة والتعليم العسكري ببلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثنائية بين مصر وسوريا ومصر والسعودية في اعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما اثر في كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيوني والضغط العربي المشترك على العالم العربي لتزويد البلاد العربية بالسلاح وانشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

وللإشارة أيضا ان مشكلة السلاح صارت هي المنطق الأساسي للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب الى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسألة السلاح . فلما أريد لهذه السياسة في السبعينات ان تتحول مرة أخرى من الشرق الى الغرب طرحت مشكلة السلاح أيضا . وطرحت في هذه اللحظة بطريقة ان حلفاءنا « الشرقيين » لا يعطونا السلاح بالقدر الذي يأخذه عدونا من حلفائه « الغربيين » .. ومن ثم فان حلفاء عدونا أفضل من حلفائنا ، وعلينا ان نتحول الى الغرب لانه أفضل . ولم يمكن تحويل السياسة الخارجية المصرية الا بانارة هذا الموضوع الذي يركز عليه الأمن القومي .

والخلاصة ، ان فلسطين آلت الى ان تكون هي مضمون الحركة الوطنية المصرية . وان تحرير مصر لم يعد متصورا الا في اطار حركة تحرر عربي شاملة ، وان الحفاظ على مصر لم يعد متصورا الا في انتمائها الى الجامعة الوطنية العربية . واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد الا ان تعزل مصر لمنفرد بها أعداؤها، وضرب فكرة العروبة في مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وأن كان يمكن ان يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الإسلامية ، فالانتعاش الأعم لمصر لم يعد في المقدور تجنبه . والبديلان المطروحان شعبيا ووطنيا : هما اما الجامعة الوطنية العربية او الجامعة الدننية الإسلامية ، وكان هذا الأمر قد انجسم في الخمسينات ، ولكنها مسألة تعود . وخبرة التاريخ المصري، تطرح نفسها من جديد في وعي المصريين . ولعل هذا الأمر يكون مجالا للمداولة في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

المراجع

- (١) العالم العربي والأمن القومي المصري • خيرى عزيز • مجلة الفكر العربي • المجلدان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) - ١٥ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٧٨ • السنة الاولى
- (٢) العالم العربي • المرجع السابق •
- (٣) الحركة النيابية فى مصر • طارق البشرى • (القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٣٤ • كما يراجع كتاب « الجامعة الإسلامية واللكرة القومية عند مصطفى كامل » • د • محمد عمارة • بيروت ١٩٧٦ •
- (٤) سعد زغلول يفاوض الاستعمار • طارق البشرى • (القاهرة ١٩٧٧) •
- (٥) الاستثمار الاوروبى لأفريقيا فى العصر الحديث • د • زاهر ديانى • من ٢١ •
- (٦) التجربة والخطأ • حليم وايزمن • الترجمة العربية • ص ٣٦ •
- (٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188-189.
- (٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125-126.
- (٩) Britain and the Arab States, Seton-Williams, p. 123.
- (١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ • ابراهيم أمين غالى (تراجع بخصوص هذه المسألة فى الكتاب : ص ٣٦٨ - ٢٧٥ •
- (١١) سيناء المصرية • المرجع السابق • من ٢٨٠ - ٢٨٦ •
- (١٢) التجربة والخطأ • المرجع السابق • من ٦٣ - ٧٠ •
- (١٣) التجربة والخطأ • المرجع السابق • ص ٨١ •
- (١٤) اجتماعات الصحافة المصرية ازاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ • د • هواتف عبد الرحمن (رسالة دكتوراه لم تشر به • وقد تضمنت الدكتوراة المؤلفة فاطمعتى عليها) • ص ٩٦٦ - ٩٦٧
- (١٥) Britain and the Middle East, Sir Reader Bullard, p. 71.
- (١٦) سيناء المصرية • المرجع السابق • ص ٢٩٨ •

- (١٧) سعد زغلول .. المرجع السابق . يراجع الفصل الخاص بالسودان .
- (١٨) صحيفة الإخوان المسلمين . غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ هـ .
- (١٩) صحيفة اندير ٢٨ جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ .
- (٢٠) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤ .
- (٢١) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ .
- (٢٢) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق » ص ٢٤١ - ٢٤٨ .
- (٢٣) الشهيد أحمد ماهر ، تصنيف محمد إبراهيم أبو رواع « الجزء الأول » ص ٩٢
- (٢٤) مضابط مجلس الشيوخ . جلسة ٢٠ يولييه ١٩٣٧ .
- (٢٥) «تجاعات الصحافة المصرية .. د» عواطف عبد الرحمن . المرجع السابق . ص ١٨٣ .
- (٢٦) للكرميات (مجموعة خطب وبيانات) جمعها أحمد قاسم جودة . ص ١٤٦ . الخ
- (٢٧) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية .. المرجع السابق » ص ٢٣٧ . ٢٤٠ .
- (٢٨) محاضر المحادثات السياسية والذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة ، مارس ١٩٥٠ - نوفمبر ١٩٥١ . طبع وزارة الخارجية المصرية . ص ٢٢ .
- (٢٩) محاضر للمحادثات .. المرجع السابق . ص ٢١١ - ٢١٣ .

٢- الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات أيضا ، ظهرت الحركة الشيوعية كوحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطنى ضد الاستعمار ، وأغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة ، تتعلق بالمضمون الاجتماعى لحركة التحرير الوطنى ، والتصنيف الطبقي للمجتمع ، والتأكيد على التحرر الاقتصادى من الاستعمار جنبا الى جنب مع التحرر السياسى، فضلا عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذى كان له اثره فى انضاج الفكر السياسى المصرى ، فيما تلا الأربعينات من أعوام ، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية فى ضوء ارتباطها بحركات التحرير الوطنى ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسى بالتحرر الاقتصادى والتنمية الاقتصادية المستقلة .

على أن المهم فى الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والاقباط وذلك فى اطار مفهوم الجامعة السياسية . ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الاقباط خاصة . وكان فى الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوى لتنظيماتها ، كان فيها من الاقباط مثلما فيها من المسلمين ، سواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشكيلاتها على مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو أن مسألة المسلمين والاقباط قد حظيت باهتمام فكرى ما من مفكرى التيار الشيوعى ومنظميه فى مصر . أما مورس علم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسى . كما لا يبدو أن برنامجا لتنظيم فى هذا التيار قد عالج أمرا كهذا .

وإن ما يستحق الوقوف ازاءه ، ليس الموقف الفكرى والتنظيمى للحركة

الشيوعية من مسألة الاقباط والمسلمين ، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الاطار الذى يحكم هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الإشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ فى بناء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الاسلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر .

ويمكن القول بان كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد اتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها فى ضوء موقف فكرى التزمته فى بناء ذاتها . ويمكن القول أيضا ، أنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فإن واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من أمرين ، الجامعة السياسية الوطنية، أو الجامعة السياسية الدينية، كل هذا الا ما كان من امر الحركة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينات ، لأنها بشكل عام تجاوزت هذا الصراع ، وقفزت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم فى حله خلال هذه الفترة ولا أنضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيدا لتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسى بطبيعة الحال . وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقي للمجتمعات، يبرز على حساب التصنيفات القومية . ويؤكد أن للجامعة القومية مضمون طبقي برجوازى ، وفقا للفكر السائد فى الأربعينات ، ويرفع شعار « الأمية » توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . وبغير الدخول فى جدل نظرى حول هذا الأمر ، فانه اذا كان لهذا الأساس وظيفة تضاللية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوروبا خاصة ، لئلا تنساق الشعوب ، وراء صراعات لا تفيد الا الطبقات الحاكمة ، ولكى تتضافر هذه الجهود فى مواجهة « أممية » النظام الرأسمالى ، فإن هذا الأساس النظرى كان يحتاج الى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التى تخوض صراعها التحريرى الوطنى ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طفتين عاملتين فى بلدين أحدهما مستعمر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، أحدهما يخوض صراعه التحريرى الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقاربت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمبير . وأن الأبنية التاريخية والحضارية والموروثة . فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة الجغرافية السياسية ، كل ذلك يبقى مميزات للجامع القومى كجامع سياسى ، لا ينطس الا لحساب جامع قومى آخر .

وقد أدرك بعض كبار مفكرى الماركسية هذا الأمر ، وأولوه بعض احتماتهم . كما أدركته الحركات الشيوعية فى بلاد التحرر الوطنى، التى كسبت

فيها الحركة الشيوعية أصالة وتميزا بواها مركز القيادة في حركة التحرير الوطني ، كالصين ويوغسلافيا مثلا .

على أن الذي حدث في مصر ، أن العنصر القومي قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للأمية تميز بالتضخم الشديد ، وذلك حتى في إطار الفهم الماركسي التقليدي لحركات التحرير الوطني . ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التي لا بدت الحركة الشيوعية في مصر والبلاد العربية ، والتي حدث كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمي ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية . وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبي اليهودي في قيادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب إلى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبعثر في سرعات تنظيمية ، تمصيرا للحركة الشيوعية ، وضد الوجود الأجنبي اليهودي في قياداتها .

يذكر أحمد صادق سعد « أن الحركة الماركسية نشأت في الأوساط المثقفة ثقافة غربية ، وظلت محصورة فيها وفي مراكز صغيرة من الفئات العمالية » ، « ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين في المدينة والريف » ، ثم يوضح أثر هذا النزوع الغربي « لم تنتبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب - الفلاحين - التي كانت الطبقة العاملة وما زالت مرتبطة بيا بحل سري قوى » ، وإن الحركة الماركسية « لم تستوعب تراثه الخاص (الشعب) ومسايليه التقليدية وإشكال هيئاته » ، وأن الفكر الماركسي ظل « إلى درجة كبيرة أمرا منفصلا عن الطريق الخاص الذي يمكن أن نسلكه مصر نحو الاشتراكية » (١) .

ويذكر الياس مرقص « أن عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية في المنطقة العربية ، هو أنها نشأت أول ما نشأت على يد أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية أو الطائفية وفي أوساط هذه الأقليات . وأنا إذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمج الحركة الشيوعية بالحياة أو بانحراف أصولها ، وإنما هدفنا تفرير الحقيقة التالية : أن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التي حالت دون تحقيق الاندماج الضروري بين الحركة الوطنية والنزعة الاجتماعية ، بين العقيدة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية » ، ثم يشير إلى نقطة أخرى « أن مبدأ إخضاع النضال في كل بلد لصالح البروليتاريا العالمية ، ارتدى أكثر من أي وقت مضى ، شكل خضوع وثيق لصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول (الاتحاد السوفيتي) وقائمه الملمم الذي حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين) » (٢) .

الحزب القديم :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، الى المادة التاريخية الغزيرة التي أخرجها الدكتور رفعت السعيد فى خمسة كتب صدرت له فى السنوات العشر الماضية (٣) . ووجه الحرص فى هذا الاستناد ، أن هذه الكتب جمعت أوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وأنها صيغت كمؤلفات تاريخية . من وجهة نظر تجاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتماء الفكرى والسياسى والتاريخى لها ، وإلى اعتبار تاريخ هذه الحركة فى مصر هو مقياس النظر السياسى ومحك التقييم التاريخى للاحداث عامة . ووجه الوفرة فى المادة التاريخية أنها كافية لفهم المواقف والاحداث ، ووجه الفائدة فى أثبات وجهة نظر الباحث أن لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف ، بحيث يمكن إعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان الى حجبتها .

والحادث ان كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية فى البلاد العربية منذ العشرينات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للوضع المطية، وعن شططها فى الانتماء للحركة الشيوعية الدولية ، شططا أفسد عليها بعض حزمها السياسى فى ادراك متطلبات حركة التحرير الوطنى ضد الاستعمار . مثلما أثر عن الحزب الجزائرى الذى خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه ومثلما أثر عن الحزب السورى اللبناني . ولا يظهر ان الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسى يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتوافر لها الوجود الفعال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعى الانجليزى كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية فى فترة الاحتلال البريطانى لمصر ، على خلاف أثر الحزب الفرنسى فى كل من سوريا ولبنان والجزائر فى فترة الاستعمار انفرنسى لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة ان الحركة المصرية قد توأمت ظهورها انفعال فى الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية . فصارت المسألة الفلسطينية مما لا يسـهل اغفاله فى تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسس الحزب الشيوعى اللبنانى فى ١٩٢٤ تقريبا ، من يوسف يزبك وفؤاد شامى وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الأممية الشيوعية » وما لبثت لجنته المركزية أن شكلت من خمسة أعضاء هم « ارتين مادونيان ، هيكاوز بوبادجيان ، يوسف يزبك ، فؤاد شامى . حاكوب تيبير » . وكان الأخير يهوديا روسى الأصل قدم الى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب ، « وفى فلسطين تأسس الحزب الشيوعى على يد نفر من اليهود الروس ، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زياد » .

وكان تعتبر من أبرز خبراء الكومنترن بشئون الشرق العربي . أما في الجزائر وبلدان المغرب العربي . فقد كانت المنظمات الشيوعية شسبه فروع محلية للحزب الفرنسي الذي تأسس في ١٩٢٠ (٤) ، ويظهر من هذه الإشارة أن كان ثمة وجود يهودي في قيادة الحركات الشيوعية في بلاد الشام . وهي البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

أما عن مصر ، فيذكر إلياس مرقص أن ظهرت في العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسنى العرابي وروزنتال وأنطون مارون وسلامة موسى ، بمشاركة عدد من موفدى الكومنترن وجلهم من اليهود الروس ، أمثال أفيجدور وناداب وآخرين » وأن الحزب « ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والأجانب ، وسار على نهج يسارى متطرف فحارب حزب الوفد وسعد زغلول » (٥) ، ويذكر د . السعيد أنه ما أن أفرج عن حسنى العرابي بعد القبض عليه في ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترن (الدولية الشيوعية) ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعى، وكانت الخطة «هى الاستغناء عن الكوادر الأجنبية والاعتماد قدر الامكان على ايفاد كوادر مصرية ، وعملية على الأخص للدراسة والتدريب فى جامعة كادحى الشرق بيه سكو » . ويبدو أن موقف العرابي هذا جر عليه عداء الكثيرين فيما بعد . حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسراييل عليه .

وعلى أية حال ، فقد كان من يبد من سافر الى موسكو للدراسة وقتها ، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعى (٦) ، ومنهم محمد عبد العزيز الذى عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصرى ، ثم ظهر أنه عميل للشرطة . وهذا العميل الذى تولى قيادة الحزب ، كان أحمد اليونانين هو من رشحه للقيادة ، ويقال أن الكومنترن هو الذى عينه (٧) .

أتيج للدكتور السعيد ، أن يجمع فى كتبه أقوالا لمن أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، أن حسنى العرابي كان يهاجم الأحاب بشدة وخاصة اليهود ، ويحكى عبد الرحمن عن تجربته فى موسكو « كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ويحكى عن نشاط الحزب المصرى « لكن اليهود والأجانب لعبوا دورا سيئا وأضرروا بالحزب. وبالعمل الحزبى . لقد حذر لينين من الصهيونية ، قال أنها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على أهمية تعريب الأحزاب الشيوعية فى البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر اجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال ، وحتى الكومنترن عندما أرسل مندوبا الى مصر أرسل (أفيجدور) ، وهو زوج ابنة روزنتال ، وكان هناك

شخص يهودى عربى فى الكومنترن مسئول عن الشرق الأوسط كله اسمه (أبو زيام) وكان خطيرا جدا ٠٠٠٠ كان لا يريد أن يتولى أى عربى منصباً قيادياً فى أحزاب الشرق الأوسط ٠ كان يساعده عدد من اليهود فى الكومنترن وكان شخصاً لبقاً ٠ كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا ننسأى (ارابيزاتسيا) أى التعريب تهاجمنا بشدة ٠ بل أنهم عملوا لنا نقداً لأننا رفعنا شعار (ارابيزاتسيا) وأنا شخصياً حوكت أمام هيئة الكومنترن ٠ أبو زيام قال فى المحاكمة أن العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون ٠٠٠٠ لكن بعد ذلك حدث تطهير فى الكومنترن وأبعد ٧٠ شخصاً صهيونياً ، وهذا يؤكد مخاوفنا « (٨) ٠

كما يحكى محمد دويدار (كان عاملاً بالسكة الحديد وانضم للحزب الشيوعى فى ١٩٢٧ وسافر الى الاتحاد السوفيتى للدراسة الماركسية) ، « الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل ٠ كان المصريون أقلية (حوالى ١٢ شخصاً) ، وكان هناك حوالى ٣٠ فلسطينياً وآخرين من الجزائر وراش والعمراق وسوريا ٠ لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود ٠ كان معظم موظفى القسم الإداريين والمترجمين من اليهود والعرب أيضاً ، وكانت لنا نحن المصريون وجهة نظر فى ذلك ، وأعلمنا أن هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية ٠٠٠٠ وباختصار خضنا نحن المصريون صراعاً ورفعنا شعار (ارابيزاتسيا) أى التعريب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة فى الجامعة بحجة أننا شوفينيون واعداء للسامية ٠ وللأسف فإن العناصر العربية الأخرى رغم ثورتها ، إلا أنها انجرفت فى التيار وشاركت الآخرين فى حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذى أدى الى عزلنا الى هزيمتنا فى معركة التعريب ٠٠٠

« كان المسئول عن القسم العربى يهودى من أصل روسى هو أبو زيام واسمه الحركى (حيدر) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك أيضاً مسئول آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على أن يدخل الى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كمشرفين على القسم العربى ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة ٠٠٠٠ وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة كثيراً ما كانوا يقللون من شأننا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أتهم جميع اليهود ، لكننى أكاد أوقن أن بعضهم كان عبيلاً صهيونياً بينما كان هناك يهود مخلصون ٠٠٠٠ وباختصار فأننى اعتقد أن ثمة عناصر كانت تعتمد اختيار الطائفة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح ، وأشار الى العناصر التى كانت تقاوم التعريب واضطهاد الكوادر العربية فى الحزب الشيوعى الفلسطينى ، فلما أثار دويدار هذه المسائل أتهم بأنه « برجوازى صغير » ٠

ثم حكى عن قصة عودته الى مصر « الحقيقة أن العناصر المادية التى اشترت اليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية الى بلادها ،

وذلك، حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم ٠٠٠ والذي يصمم على العودة كانت سبب في وجهه الطرق بحيث يدمر وهو في طريق عودته . فمثلا محمود حسنى العرابى كان في موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب (المصرى) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلا منه ، فلما طلب العرابى العودة اعطوه تذاكر السفر دون أية نقود ، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة الى مصر الا عبر جولة في البلاد العربية ، على أنه بعد عودة دويدار الى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضى وآخرين و « اتصلنا جميعا بهنرى كورييل وانضممنا الى تنظيمه » (٩) .

هذا عما كان يحدث للشبيوعيين المصريين والعرب في موسكو ، أما ما كان يحدث في مصر ، فيذكر الدكتور القاضى « وكان يأتى موفدون عن الكومنترن ، لكن بكل أسف كان أغلبهم من اليهود » (١٠) . كما يحكى ادوارد ليفى (محامى مختلط بالاسكندرية ، ماركسى ، ولد في ١٩٠٢ ، واعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في ١٩٥٦) عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية في ١٩٢٥ ، أن كان أعضاؤها يونان ويهود وشوام وقليل من المصريين الاقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دورا في التنظيمات الماركسية التي ظهرت بعد ذلك ، وإن ليون كاسترو الصحفي الذى كان على صلة بسعد زغلول في العشرينات ، ظهر ككادر يسارى ولعب دورا في اتحاد أنصار السلام في ١٩٣٧ وصار صهيونيا ، وإن لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم « فى الاساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك أيضا انجليز كثيرين ، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم . لقد خشيت من وجود الانجليز » (١١) .

البدايات الأولى :

فى ١٩٣٤ أسس بول جاكو دى كومب ما سعى « اتحاد أنصار السلام » ، الذى جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسين الانجليز ، وبأغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع العالمى للسلام الذى يدعو الى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة الى الحرب ، وكان دى كومب شابا سويسريا تعلم فى ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعى الألمانى ، وجاء الى مصر مع أبيه صاحب شركة المفاوضات ، لاداء بعض أعمال الشركة بأسوان . ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الإيطالية وغزوها للحبشة ، ضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أمنتهم السفارة الأسبانية بمصر . وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وسافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقي عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية (١٢) .

ويحكي دى كومب أنه بعد حل الاتحاد ، ظهرت « جماعة البحوث » من نحو ثلاثين شخصا أجنبيا أو مصريا ذا ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصرى . وفى ١٩٤٣ أصدروا كتابا بالانجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الانجليز .

ويذكر « الحقيقة » أن أحد العوامل المساعدة أن الانجليز كانوا يرحبون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الألمان ، وأن ليون كاسترو الذى اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة فى هذه الأيام ، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بما فيهم الشيوعيين » ، ثم ذكر عن كاسترو وأمثاله « أظهروا أنهم فى خوف شديد من جماعة الإخوان المسلمين » (١٣) .

من مجمل هذه الوقائع ، يظهر أولا أن هؤلاء اليساريين الأجانب ظهورا سياسيا فى مصر كجزء من الحركة الأوروبية المعادية للفاشية ، وهم اذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتيمهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة أخرى جرت « وراء الحدود » أيضا فى فلسطين عام ١٩٣٦ . ويظهر ثانيا ، ان كثيرا منهم كان - على يسارته - صهيونيا - يعادى الفاشية فى الأساس من حيث ممارساتها ضد اليهود ، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا . ويظهر ثالثا ، أنهم وجدوا ترحيبا من الانجليز بنشاطهم فى مصر .

ولا جناح على أجنبى أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا أو متفيا ، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول أن نشاطهم بمصر امتد الى الحياة السياسية المصرية مما سترد الإشارة اليه واضحة . والثانى أن يساريه الكثير من يهودهم - وهم كثر - امتزجت بالصهيونية وهى حركة موجهة فى الأساس ضد الوطن العربى ومصر ، والثالث أن ترحيب الاحتلال البريطانى بنشاطهم فى مصر ، لم يقتصر على نشاطهم ضد الفاشية الأوروبية فى الدوائر الأجنبية ، ولكنه كان « خوفا من اتجاه المصريين نحو الألمان » ، أى انه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها .

ويحكى ايلى ميزان (أخو زوجة دى كومب ، موظف بشركة الاعلانات الشرقية ، أحد مؤسسى تنظيم ايسكرا . اعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى السنة التالية) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم فى ألمانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت فى مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالعداوة ضد النازى والدعوة لمقاطعة البضائع الألمانية « كانت اللجنة مكونة أساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين ، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشعب المصرى » (١٤) .

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح اوروبي الأصل اوروبي الدلالة ، وبهذا فان جمعية كترك ، لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية ، بوصف أن الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادي ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية في ااساس للمسلح النازي ضد اليهود . لذلك لا يبدو مقنعا ماصور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من أن النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطي المضاد . وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية في عدد من التجمعات والاندية ، (١٥) . وأن ما يقال عن النشاط الفاشي في مصر غير واضح الدلالة ، أن كان المقصود به استبداد الملك ونفوذ الاحتلال ، فهما قديمان من قبل الثلاثينات ، ولا يؤثرن الأجانب واليهود أنهم أهتموا بقاومتها ، بل لعلهم كانوا بسببهما في عافيه . وأن كان المقصود ما ظهر في مصر في الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاة ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشاكل المصرية ، يمكن أن يجري تقييمهما بالموزين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب أو الخطأ بشأنها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » . وأن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الاوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية في بلد المهجر .

يقول دى كومب ، أن « الحزب الشيوعي الفرنسي ، كان يرى أنه يمكن لكوادر أجنبية أن تقود العمل الحزبي في بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العمل في الجزائر » . وهذا موقف خاطئ . ولوقفي هذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي قبول عضوا فيه . . . » ويذكر « كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودها » ، ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ في مصر بعد تنحيته (١٦) . فلما تقدم الالمان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزع كثير من اعاون دى كومب الأجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا أحمد صادق ساعد ويوسف درويش وزيمون دويك ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » ، وبدوا نشاطا عماليا تمهده يوسف درويش ومحمود العسكري في لجنة العمال للتححر القومي ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وأنشئت مجلة الفجر الجديد التي رأس تحريرها أحمد رشدي صالح (١٧) .

ومن جهة أخرى وجد شباب ايطالي الأصل هو مارسيل اسراييل ، كان يستهدف إنشاء حزب شيوعي « تحرير الشعب » ، وكان عضوا باتحاد أنصار السلام ، ثم خرج منه مع زيمون أجيون وراؤول كوربيل (أخو هنري كوربيل) وفاتة يونانية لا نشاء تنظيم شيوعي . وفي اوائل ١٩٣٩ كون مارسيل اسراييل وراؤول كوربيل وهنري كوربيل وزيمون أجيون وعزرا هراي والآنسستان استرمتون وهنريت أرييه ، كونوا « الاتحاد الديمقراطي » .

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار « التمصير » في اتحاد أنصار السلام ، فضلا عن جماعة من الإيطاليين المناهضين للقاشية وبعض المصريين ، وأن هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه « جماعة سرية ماركسية تتكون هي الأخرى من إجاب وحدهم » ، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصري للاتحاد ، ثم يجرى الاختيار منهم للتنظيم السري الماركسي (١٨) .

ثم يذكر أنه مألوف أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنري كورييل الذي رأى ضرورة البدء في تأسيس تنظيم شيوعي يرفع شعار التمصير ، والثاني اتجاه هليل شوارتز الذي رأى « أن شعار التمصير شعار شوقيني (أي قومي متعصب) وأنه لا فرق بين مصري وأجنبي في صفوف حركة أمنية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل إسرائيل الذي يقول بالتمصير « لكنه يتشدد إلى درجة منع الأجانب من المشاركة بأي دور قيادي » . فأنشأ الأول « الحركة المصرية لتحرير الوطني » (ح . م) ، وأنشأ الثاني « إيسكرا » ، وأنشأ الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطي ، وحل محله « المركز الثقافي الاجتماعي » يحركه كورييل . فلما أسس كورييل (ح . م .) لم يعد المُرَكن إلا مجالاً لنشاط الأجانب . كما أنشئ نادي « الثقافة والفراغ » يهيمن عليه مارسيل إسرائيل وزوجته جانيت ، اللذين كانا على صلة بهيئة شيوعية فلسطين ، وأغلق النادي في ١٩٤٦ (١٩) .

وكان مارسيل إسرائيل وتنظيمه الذي يصر على « المصرية الكاملة » للقيادة ، كان يركز في دعوته السياسية على المادية الجدلية ، أي الدعاية ضد الدين ، وبلغ الأمر إلى حد محاولة نشر هذه الدعوة في المقاهي مما تعرض بسببه أحد الأعضاء للضرب (٢٠) .

٦٠٠- ويقال أن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الخبز والحرية » ، فيها أنور كامل وفتحي الرملي وأسمد حليم وصالح عرابي وعبد العزيز هيكل ، وأنه كان يد أنور كامل بالمال (٢١) . على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، ويذكر أسمد حليم أنه في ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب أكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة ، وبدانا نحشد في ندوات (الفن والحرية) هملا وكادحين . وخلق هذا رد فعل ، زبدا التفاوت والتناقض واضحا . هم أغنياء أرستقراطيون ومثقفون ونحن فقراء ، وحدث تمايز بدأ قادة المجموعة لا يرحبون بحضورنا » . ومن هنا برز التساؤل لماذا لا تؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا ، ونشأت الخبز والحرية (٢٢) . كما يحكى أنور كامل « لم يكن معنا أجانب مطلقا » . والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية . لكنني لم أكن ارتاح إليهم ولم أكن أتصور أن أجنبيا مهما كان إخلاصه ، يمكن أن يصبح زعيما

لحركة شعبية مصرية ... لكنني وزملائي جميعا صممنا على أن تكون (الحزب والحرية) حركة مصرية ١٠٠٪ ، « انهم اتهموني بالشوفينية » ، « في ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة ، الاتحاد الديمقراطي ، معارضة العداء للسامية ، وحركات وأندية وجماعات أخرى عديدة أجنبية وغير واضحة الاتجاه ، ولم تكن تفهم ماذا يريدون بالضبط » .

وانكر أنور كامل تماما أن مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة ويقول « خلال وجودي في السجن (١٩٤٠ - ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التي أجمعها ، فاعود لابذل جهدا في اختيار عناصر جديدة ، وبعد قليل اعتقل من جديد » ، « أنا لا أستطيع أن اتهم هؤلاء الأجانب ، لكنني فقط أرفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية . والغريب أنهم لم يكتفوا بالمشاركة في الحركة ، وإنما كانوا يسمون على قيادتها » (٢٣) .

أما عن إيسكرا ، فيحكى إيلي ميزان « أنا اتصلت بالاتحاد الديمقراطي ... وهو كان تنظيم مفتوح بعكس جمعية السلام ، وأنا وھليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنري كورييل في الاتحاد الديمقراطي » . وفي يناير ١٩٤٢ اتصل بهم كيبيرو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام وقابلهم بيوناني دعاهم لانشاء حزب شيوعي « وعلى الفور قررنا البدء في تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية » .

ورغم أننا لم نعرف من هو اليوناني الذي لبوا نداءه على الفور ، فقد كانت هذه هي بداية إيسكرا ، الذي تكونت أول لجنة مركزية له من « إيلي ميزان ، ھليل شوارتز ، ماكس أوديت » . ويحكى ميزان أن كان المقروض اشتراك كورييل معهم « ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا أن كورييل سبق اعتقاله بتهمة الشيوعية وأنه مكشوف للبوليس ... وأنه لا يتبع قواعد الأمان ، وهكذا استبعد كورييل من القيادة » (٢٤) . ويلاحظ أن إيلي ميزان ذكره صادق سعد بقوله أنه كان شابا بارزا في جمعية طلابية اسمها « الاتحاد الطلابي العالمي لمكافحة اللاسامية » بالقاهرة ، وأنه « غمض عينيه عن النشاط الصهيوني الذي كان يجري في هذه الجمعية الطلابية وحولها » (٢٥) . وكان لصيق الصلة بشوارتز ومن مؤسسي إيسكرا معه .

كما يلاحظ أن شوارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس إيسكرا ، ولعل ذلك ما دفع كورييل إلى المناداة بالتصميم لينشئ تنظيما آخر . ووجه هذا الاحتمال ، أن الخلاف بين الرجلين حول « التمسير » ، أن جاز أنه حقيقي فلم يكن بالأهمية التي تبرر انشاء تنظيم آخر ، مادام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية في أيدي الأجانب . والمهم أن رواية ميزان تظهر أسبقية نشوء إيسكرا على (ح . م .) بدليل استبعاد

كوريل ، واذا صح قول الراوى فان استبعاد كوريل قام على دعوى الأمان التنظيمى ، لا على الخلاف حول التصدير .

وبالنسبة لنشأة (ح . م) ، يذكر دى كومب « واستنادا الى تأييد مارتى كون كوريل ح . م » (٢٦) . ومارتى هذا كان عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى ، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكوريل . ولما طرد كوريل من مصر فى ١٩٥٠ ، وسافر الى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسى ومارتى وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر « وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب (الفرنسى) يطرد مارتى ويتهمة بالجاوسوسية ، فكتبنا تقريرا الى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتى . وبعد أيام فوجئنا بالامانييتية (صحيفة الحزب الفرنسى) تنشر تقريرا للمكتب السياسى يقول أن مارتى كان على علاقة بثنين من المصريين مشكوك فيهما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى » (٢٧) .

وعلى أية حال فان صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسى قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فان تأييد مارتى فى البداية لكوريل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التصدير على يد كوريل .

ويحكى كوريل أنه فى ١٩٣٧ سافر للعلاج بالحارج « وقبل سفرى اتصل بى مارسيل اسرائيل ، وكان معه مجموعة من حوالى عشرة أشخاص كانوا مجرد برجوازيين صفارا ، كنت أنا برجوازيا . والبرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هى اتساع الأفق . وأحسست أنهم مجموعة من ضيقى الأفق ، مجرد موظفين صفار . وأحسست بالقرء منهم » ، ويذكر عن نشاطه السياسى « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى : شيوعيون أجانب قادمون من الحارج (مدرسين أساسا) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر . . (وبعد ذلك بمدرسين مصريين) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » .

ويحكى عن سنة ١٩٤٢ « فى البداية كنا وحدنا . . ففى أبان حوادث فبراير . . طبعنا منشورا باللغة العربية تقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الانجليز ، وخرجت لاوزعه بنفسى وجورج بواتيه » . ويذكر أن ايسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادى الفاشية والانجليز معا ، ولما اعتقل فى ١٩٤٢ « استغلت فائدة كبرى . لقد مارسحت احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة . . أحسست احساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة » (٢٨) .

ومن ناحية أخرى ، فاذا كان غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها

أجانب ويهود . فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبثت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخية المتاحة ، يمكن الإشارة الى « منظمة القلعة » ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية أشخاص ، خمسة منهم طلبة بالتأوى فضلا عن طالب أزهرى وعامل وحرثي . وقد اتصلوا بالفكر الماركسي من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكمل بعيد العزيز هيكمل وأتور كامل عضوي « الحزب والحرية » . وفي فبراير ١٩٤٢ كونوا منظمته التي تستهدف الاستقلال الوطني والاقتصادي والتأميم . ورغم عجز المنظمة الفني من حيث الطباعة والصحافة ، أمكنها النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين في الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين الى الريف في إجازاتهم . وبلغ عدد أعضائها في ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا . كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم ، ما لبثت أن جذبت الى التنظيمات الأخرى وايسكرا خاصة عن طريق شهوده . على الشافعي في ١٩٤٧ (٢٩) .

كما يمكن الإشارة الى مجموعة كانت من امتدادات الحزب الشيوعي القديم ، كان منها د . عبد الفتاح القاضي ، ومحمود حسنى العرابي الذي انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار ود . حسونة ، وانضم اليها عبد الفتاح الشرقاوي ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادي » ولكن ما لبثت هذه الجماعة أن اتصلت بتنظيم كورييل واتحدت معه . ويذكر د . القاضي أنه اتصل بكورييل عن طريق ضابط شيوعي انجليزى . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوي في ١٩٤٥ . «كونا » اتحاد شعوب وادى النيل » (٣٠) .

والهمم الإشارة هنا الى أن المنظمات الشيوعية التي نشأت مصرية صرف ، ما لبثت أن انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية ، التي هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب في سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبي اليهودى ما سترد الإشارة اليه بعد قليل .



الأجانب والسياسة المصرية :

تتجسم هذه النشأة فكر القاري ووجدانه . هذا الوجود الأجنبي في حركة سياسية مصرية ، كان وجودا غير مسبوق ، ومطعنا عليها ممن عارضها من معاصريها . ولكن لا يبدو أن أحدا صور هذا النشاط الأجنبي بتلك الكثافة التي تظهر في مؤلفات الدكتور رفعت السعيد . وقد أورد المؤلف عددا من الاعتبارات المقصرة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصادي لليهود في مصر وقتها ، إذ كانوا

يمثلون ٩٨٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين . ومنهم أسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعناري والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوى وهراوى وموصيرى وكورييل وسوارس (٣١) . كما ان التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انعكاس للبروليتاريا الأجنبية الموجودة بكثرة في مصر » وفيهم ايطاليون ويونانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس أول النقابات العمالية (٣٢) . كما انتجت أفواج المهاجرين الأجانب الى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧ (٣٣) .

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « نخطئ لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصرى ، فئمة جاليات كانت مكونة أساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين . كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وإنما أيضا بمشكلات الحياة الاجتماعية في مصر » ، ووسط العمال والمثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا ، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل ، (٣٤) .

هذا التفسير للوجود السياسى الأجنبى اليهودى ، ترد عليه ملاحظات تبدو هامة . فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولون فقط عن البيئة المصرية . بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة . ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم . وهناك الامتيازات الأجنبية التى تجعل لهم من أية طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتبقيهم فى وضع متميز لا يخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قوى الأصرة بين الأجنبى وبلده الأصلى ، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالى على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع . وهناك نظرة النازحين الأوروبيين الى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الانتماء الى دول حامية قوية . وهناك فى المقابل التكوين الحضارى للمجتمع المصرى ، بنظامه وشرائعه التى تمنع الأجانب أن يندمجوا فى البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول فى هيئات نيابية - قروم ذلك رغم كل محاولات الاحتلال البريطانى ، وليس لهم التزاوج مع المصريين ، سواء المسلمين أو الأقباط الأرثوذكسى المذهب ، هذه واحدة .

والثانية ، أن البيئة المضادة المصرية ، على قدر من التطور التاريخى والأسالة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين الى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم . وذاكرة المصريين تمى جيدا نهضة محمد على وثورة عرابى

وغيرهما • والملاحظه الثالثه ان تلك النظره التي سسوى بين العامل المصرى والعامل الأجنبى فى المركز الاجتماعى والسياسى ، ولا تعترف بغير الحافظ الطبئى كحافظ للعزلة ، انما تتجاهل العنصر القومى ، وهو مصدر قوة لحركة السياسيه ضد الفزاة • ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة مخصوصه • ولا يظهر أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا أو غير عمال ، قاموا بدور ايجابى فى تحرير أى من الدول المغزوة • واذا قيل بيانا لدور الأجانب « الطبيعى » فى الصراعات السياسيه بمصر ، أن ليون كاسترو صاحب صحيفه « لىبرتيه » كان « نموذجا فريدا لهذه الاتصالات » بين عناصر البرجوازيه الأجنبيه وحزب الوفد (٣٤) • فلا يظهر أن علاقته سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود تنافه زعيم مصرى بصحفي أجنبى يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد ، ولم يظهر أن أجنبيا ساهم فى تأسيس الوفد أو شارك فى عضويته ، بله أن يكون من تاذته المهينين على قراراته السياسيه •

ويذكر الدكتور السعيد أسبابا ساعته لديه مبررا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسى والاجتماعى منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتى أحداث الثلاثينات العاصفه لتتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السياسيه والعمل السياسى والاجتماعى وسط الجاليات الأجنبيه • ومن هذه المبررات ، الفاشيه وامتداداتها السياسيه والتنظيميه فى مصر • التيارات الدينيه وانعكاس نموها على وضعيه الأجانب فى مصر • الحرب العالميه الثانيه وتارجح مصير كل الأجانب واليهود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر ٠٠ » (٣٥) •

ولا يكاد يظهر لقارئ التاريخ المصرى ، أن كان للفاشيه الأوربيه امتداد تنظيمى بين المصريين • ولم يعرف أن كان لأى من النازيه الألمانيه أو الفاشيه الايطاليه مثل هذا الامتداد الحزبى بين المواطنين فى مصر • ويسلو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على ما يراه امتدادا سياسيا ، بين فاشسيه أوروبا وبين أحزاب مصريه ظهرت فى الثلاثينات ، وهى فى نظره مصر الفتاه ، وجماعه الاخوان المسلمين التى عناها باشارته عن نمو التيارات الدينيه • وبهذا يكون المبرران الأولان لنشاط الأجانب فى السياسه المصريه ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاه باتجاهه القومى المصرى ، والاخوان المسلمين باتجاهه الدينى الاسلامى القوى • والملاحظ فى هذا الشأن أن الاخوان المسلمين ومصر الفتاه ، لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطيه النيابيه ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها فى مصر ولا أساس التهديد لها ، انما كان الملك والاحتلال البريطانى هما المناهضين الأساسيين لها • والملك والاحتلال قديمان لاصلاحان سببا للنشاط الأجنبى الطارىء فى الثلاثينات ولا يتوأكب معهما • فاذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا الى ظهور الاخوان ومصر الفتاه ، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضه هذين التنظيمين للديمقراطيه ،

ولزم البحث عن علاقة السببية التي أنتجت هذا الاقتران في خصائص أخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الإشارة إليه .

أما عن المبرر الثالث ، وهو تارجح مصير الأجانب واليهود خاصة ، مع هجمات جيوش المحور على مصر في الحرب ، فإن هذا التآرجح يبرر هجرتهم من مصر ، أو تشكيل ما يساهمون به في التصدي للجيش الواقعة . وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوروبية ، بحسبانه نشاطا لجاليات في مهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيما » لصراعات بلادهم ، لا أن تعتبر التنظيمات المصرية هي هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هي النوايت المستزعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من النوايت الأصلية في التربة المصرية .

أن حقيقة المبرر الثالث ، لاتعلق بتلك الحرب وبهجوم الألمان كسبب لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، أو بمعنى أدق أن هذا السبب مع صحته لا يحل تلك النتيجة ولا يقضى وحده وبذاته اليها . إنما السبب الذي قد يحل هذا الأمر ويقضى بذاته اليه ، هو إلغاء الامتيازات الأجنبية ، الذي جرى على أثر معاهدة منترو قبل الحرب العالمية بعامين . وفقد الأجانب بلغاتها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية . ولعلمهم أرادوا بولوجهم في أنشطة السياسة المصرية ، أن يستعوضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسي المؤثر في الأوضاع المصرية . وغنى عن البيان أن الوجود السياسي الذي من شأنه حماية مصالح الأجانب المتنازعة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة انشائه تنظيمات يسارية ماركسية ، تهدد نظام الملكية الخاصة في مصر . إنما يجري الحديث هنا في سياق ما يوجب المنطق في فهم حركة الأجانب السياسية عامة في مصر . أما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهذه أمور يتعين بحثها في نطاق الظروف الملموسة لكل من حركة المجتمع المصري بتياراته المختلفة ، ولوضح الأجانب والحركة اليهودية في ذلك الوقت .

والخلاصة في ضوء ما سلف ، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجود في السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومي مصري منفتح على الحركة العربية يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي سسلما وبضائما وغيره ، والاخر ديني منفتح على حركة الجامعة الاسلامية ، يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي فكريا ونظما . كما تعاصر مع إلغاء الامتيازات الأجنبية واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها .

وفي صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتور رفعت السعيد ، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت في رفض النظام النيابي والدستور والديمقراطية ، وتأييد النظامين النازي والفاشي مما كان أداة في يد القصر وأحزاب الاقلية بمصر ،

ويقول « كان لابد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر فى نفوس الأجانب . واكثرتهم تربت وتنفقت واطمأنت فى رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى فى أوروبا . . ولابد له أيضا أن يثب الرعب فى نفوس اليهود ، وعم كثيرين بشكل ملحوظ وسط الجاليات الأجنبية ، ولابد لكل أجنبى يقيم فى مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادئ العشرة التى صاغها أحمد حسين لتؤهل منتقها كى يكون جنديا من جنود مصر الفتاة ، ويجد منها (احتقر كل ما هو أجنبى بكل نفسك ، وتمصب لقوميتك الى حد الجنون) . ويذكر أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، يأتهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها (٣٦) .

وإذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للأجانب بمصر قط أنهم رسل الديمقراطية إليها . ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب فى القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوروبا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها . . ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفى ركابه هؤلاء الأجانب . ضربوا صناعة محمد على وأفسدوا الاقتصاد المنتج على مهدى سعيد واسماعيل ، وحطوا دستور العربيين ، وأفسدوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن اطمأنت نفوسهم الى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، او عن النظم المطبقة فى أوروبا نفسها .

وإذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك . فلم تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقا مناهضة هذه الاتجاهات فى رحاب ثورة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصرى الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معا .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية فى مناهضتها . واحتقار كل ما هو أجنبى شعار وجه للندوة لتفضيل الإنتاج المصرى وانماط المعيشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل عن دعاويه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت المبكر من نشاط الأجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة أجنبية فى ١٩٣٧ إما كان نصيبه من الصحة (٣٧) ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة قى يد الأحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة فى يد الأجانب ، ولا تقوم تهمة كهذه على « عييل » وتنحصر هى نفسها عن الأصل ، بله أن تنهض بها للأصيل ذريعة للنشاط السياسى فى غير بلده . كان الأجانب واليهود العاملون فى السياسة المصرية يمتثلون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير

حرصهم على الديمقراطية (لم يكن لأى منهم ، ولا كان أى منهم يتوقع أن يكون له حق فى ترشيح أو انتخاب أو غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية لنوابين) وهو آثار مصر الفتاة للعاوى المعصية القومية ، بحسبان أن سدر الاطمئنان الاساسى للوجود الأجنبى بمصر هو نفى هذا العنصر القومى او ضموه .

وفى صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد « كان حسن البنا يؤكد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية .. والحقيقة ان القصر قد حاول وباستمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الأثر كاداء لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبية .. » ، « كان لابد لذلك كله أن يثير هواجس الأجانب وكلهم غير مسلمين ، وأكثرهم علمانيون ، وكان لابد للأجانب ولأعداء المحور منهم خاصة أن يشعروا بالرهبة تجاه هذا التحالف الذى نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملكى ، ثم بين الاخوان وعمالء المحور ودعائه من ناحية أخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله فى اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازى تدق ابواب مصر بالفعل ، لأمكننا أن نتصور المناخ العقلى والفكرى والنفسى الذى عاشت فيه القوى العلمانية والديمقراطية اليسارية فى صفوف الجاليات الأجنبية ، والذى دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمى ، واذا كانت حراب الفاشية تتجه اولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا أن يتجه الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر (وعددها ٦٢٩٥٣١ وفقا لاحصاء ١٩٣٧) الى مجالات العمل المناهض لها (٣٨) .

وبصرف النظر عن العجلة فى وصف من ابدوا المحور من المصريين اثناء الحرب بالعمالة ، فان ما يمكن أن يوجه الى حركة الاخوان من نقد أو هجوم ، انما يتمثل فى كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسى والاجتماعى ، وان تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة ، حسبما تعرف عليه من متطلبات الحركة ضد الاحتلال الأجنبى واستبداد الملك ، وانها انحصرت فى نمط من

(*) تأييد بعض المصريين للمحور خلال الحرب ، مسألة تصلح مثلا لتهودجا للتباين بين « التقدير المبرر » وبين موقف الأجانب . يمكن تتيار مصرى ما ولو على خطأ فى حساب القوى السياسية والقروى ، ان يفكر فى امكان الاستفادة من الصراع المسلح المحتدم بين ألمانيا وبريطانيا ، على أمل الفكاك بمصر من الاحتلال البريطانى . وتندرج مثل هذه المحاولة فى اطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستغلال الحقوق المصرية ، ومناقشتها لا تكون باحلال اوصاف الغيابة والعمالة ، مادام لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع ، انما يؤزن الأمر بعيزان بحث القروى الملموسة لتقدير مدى الخطأ والصواب . اما موقف الأجانب فهو أبعد عن التقديرات المصرية وادخل فى مراعاة روابط جنسيتهم أو روابطهم السياسية فى اطار دولهم الأم ، او روابطهم كقوافل وجاليات فى المهجر .

البنكر الاسلامى فذ. لا يستجيب للواقع المعيش فى اطار الاهداف والمطامح العامة للامة . وانما وضعت الجامعة ايدئية السياسيه كبديل عن اجمعه الوطنيه ، بما يهدد وحدة الامة فى صراعها ضد الاستعمار ومن اجل الارتقاء . كل ذلك نقد يمكن أن يتجه اليه من منظور مصرى أو قومى عام وفى نطاق السياسات المصرية . وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسى من الأجانب ضدهم . وان النقد الذى يوجه للاخوان من حيث اغفال الجامعة القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغنى عن البيان ان نقد الاجانب أولى، باعتبارهم هم انفسهم خارجين عن التصنيف القومى بالتعريف ، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديلة لما يهدمون . جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والاستقلال. ونقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومى ديمقراطى وتقدمى . ولكنه لا يوجه كاتهام للاخوان على ايدئى الاجانب ، فالقومية وحدها هى وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية . وان العدائيه حسبما جرت على السنة كثير من المصريين فى الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى الا امرين ، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أى ادعاء دينى يسند نظامه ، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والاقباط فى «المواطنة» فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الاجنبى فى السياسة المصرية . فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب للتحرك السياسى ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك . وفى هذا الشأن يذكر الدكتور النسيعد عددا من العوامل ، وهى ترجع الى « الامتيازات الاجنبية التى كانت تحمى النشاط السياسى وسط الاجانب حتى ولو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة » ، « عنصر اللغة ، فحتى فى نهاية الثلاثينات لم تكن اوليات الادبيات الماركسية قد ترجمت الى العربية .. وهكذا انفرد التقميسون الاجانب بالقدره على (استيراد) كتب ومجلات شيوعية (احتفاء بالامتيازات الاجنبية ويحكم احتكاكهم الثقافى داوريا ويحكم ترددهم الدائم عليمسا ، انفسردوا - والى حد كبير - بالقدره على الاطلاع عليها » (٣٩) .

ولا شك انه رغم الغاء الامتيازات الاجنبية فى ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تكفل للأجانب حماية نسبية محدودة باتفاقية منثرو وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنتهى حسب الاتفاقية فى ١٩٤٩ . ولا أعترض على أن هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الاجنبى نوعا ما ، كما لا اعترض على يسر حصول الأجانب على الأدبيات الماركسية والاطلاع عليها . على أن وجه الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين النصين ، عنصرى الامتيازات واللغة . ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر اجنبى لينقل اليها فكرا ما . وحركة الترجمة من أيام محمد على غثبة عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب

غنية عن البياض أيضا . وتطلع العقل المصرى الى فكر الغرب وحضارانه كان مشبوبا ، بل لعله كان أكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة الى مشارف الضرر ، بل لعله فى عرف البعض قد أوغل فى الضرر . ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكى عامة ، والفكر الماركسى خاصة ، كان اصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل الى درجة الاستحالة ، التى تستدعى قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية .

وقد عرض الدكتور السعيد فى كتابه « اليسار المصرى » لما كان ينشر من هذا الفكر فى صحف ومجلات علنية ، مثل كتابات اسماعيل مظهر وعصام الدين حفنى ناصف ونقولا حداد وعبد الفتاح القاضى وحسنى العرابى ، ومثل مجلة المساب ومجلة روح العصر ، فضلا عما كان ينشر فى مجلتى الهلال والمقتطف ، وكل ذلك يجرى فى صحافة مصرية . لم تكن تلك الكتابات بطبيعته الحال من الكثرة التى يودها من بتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية ، ولكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره . ومع التسليم بيسر (استيراد) الأجانب للأدبيات الماركسية ، فإن ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لأن البسر اللغوى بينهم وبين اللسان الأوروبية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصرى ، ولم يكن غالبهم على المسام كامل باللغة العربية النقول إليها . وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوى ، فإن سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سسببا مقنعا فى أن يكون لهم دور تنظيمى ، بله ان يكونوا هم مؤسسو التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحادث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمى . أما نقل الفكر بالترجمة أو اعداد الدراسات المبسطة مثلا ، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافى من نشاطهم فى هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات . وقد ذكر أحد أعضاء تنظيم إيسكرا « كنا لا نقرأ الا كتباً فرنسية » (٤٠) .

التنظيمات الهامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عرفت فيما بعد بتنظيم الطلبة الشعبية للتحرر ، وطلبيته العمال) ، من اتحاد أخصار السلام ، من صادق سعد وريون دوك ويوسف درويش . كانوا يهودى الديانة مصريين من أصول غير مصرية ، واعتنق يوسف الاسلام فى ١٩٤٧ والأخراى فى ١٩٥٧ . كانوا خليفة مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون الى فلسطين خوفا من الزحف الألمانى أثناء الحرب . وأصدروا مجلة الفجر الجديد فى ١٩٤٥ ، وضموا اليهم وقتها أحمد رشدى صانح ، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة « واضطرونا أن نشرح له الأمر ، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التى تعمل خلف مجموعة الدراسات ، وكيف أن هذه المجموعة هى التى ستمول المحلة » (٤١) .

وفامت الجماعة بنشاطها في صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين ولجنة العمال للتحرير القومي . وانضم اليها عناصر مثقفة وعالية بلغت بهم نحو ٢٥ عضوا (٤٢) . ويعتبر صادق مسعد أن استقلال هذه المجموعة عن الأجانب « كان قرارا هاما وغريبا في الحركة الشيوعية » ، إذ استمرت المنظمات الأخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا « مما أثر في سياستها في تقديري » . ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركسية التي تأسست في مصر أقرب الى الأممية ، ولها علاقات خاصة حلقية ببناء جنسيات مختلفة » . ثم يحكى أن بعض اصدقاء هذه المجموعة في لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم على وجودنا - اليهود - فيها ، والحوا على انسحابنا .. فتركنا لجنة الصحافه اسفين .. » (٤٣) . ولكنهم استمروا الموجهين الاساسيين لجماعة القجر الجديد .

أما يسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره من سلفت الاشارة اليهم . وكان يرنض التصير رفضا صريحا بغير مدارة . واستعان على ذلك بقوله عن لينين ، انه يمكن لطلائع أجنبيه ان تلعب الدور القيادي في بلد متخلف ، بحسبان مصر هي هذا البلد المتخلف ، وما لبث أن ضم تنظيمه نحو من ٩٠٠ عضو منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي ، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالي ٣٠٠ طالب . وكان منهجه في العمل دراسة الكتب - الماركسية والمناقشة حولها ، وفقا لمنهج دراسي يستند الى تحصيل ٢٧ كتابا . ويستغرق هذا المجهود نشاط الأعضاء دون أن يتمكنوا من النشاط السياسي الجماهيري ، الذي لم يبدأ الا مع تصاعد الحركة الشعبية الوطنية في ١٩٤٦ . وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات والاختلاط والرحلات . وتألقت لجنته المركزية من شوارتز وإيلي ميزان وسدني سلامون وعزرا هرازي وإرمان بيليس ، وخبر شئون التنظيم والمشرق على النشاط الطلابي سدني سلامون . ومع ضغط الأعضاء المصريين ، شارك في اللجنة المركزية في وقت لاحق شهدى عطية الشافعي وعبد المعبود الجبيلي (٤٤) .

أما (ح . م) الذي انشأ كوربيل ، فقد رفع شعار التصير . وضم في مستوياته المختلفة غالبيتها مصرية ، ولكن جرى ذلك حسبما كشفت المادة التاريخية المتاحة ، بطريفة ومن خلال أطر فكرية وتنظيمية تضمن لكوربيل ونقر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم . ضم مثقفين مصريين وعمالا من شبرا الخيمة والمحلة وصولا من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين ، ونفرا من الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الاشارة اليهم (٤٥) . وكانت اللجنة المركزية تضم كوربيل وجو متالون وعشرة من المصريين . أن كوربيل الذي أعلن شعار التصير وضم الى لجنته المركزية أغلبية مصرية ، قد عاجل التصير بشعار آخر هو « التعميل » ، أي سرعة جعل القيادة عمالية . يقول عبده ذهب « بدأنا عملية تجنيد واسعة واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كوربيل شعار التعميل » (٤٦) . ويشرح كوربيل هذا الهدف الذي أعلنه بعد سنة واحدة « قد

وقعنا في خطأ كبير ، فإن عملية التخصيص تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية . . . وتصورنا أنه يمكن التعميل بنفس الطريقة ، أي أن يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكري الى صفوف القيادة ، وصعدنا الى القيادة عددا كبيرا بقصد أن نشعر العمال بأنهم الملاك الحقيقيين للتنظيم ، ، أدى التصعيد السريع للعمال الى أضعاف التكوين الفكري لقيادة التنظيم ، في ظرف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة (٤٧) . هذا يعني أن « التعميل » لم يكن فعلا ، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم ، بل أنه صار ضارا لأنه أضعف التكوين الفكري للقيادة . ومعنى ذلك أن « التعميل » السريع هنا قد أدى الى أن يصير « التخصيص » شكليا ، أي أن التعميل نفى التخصيص كإجراء جاد . وجرى التعميل بقرار من كورييل ، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية ، بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية في القيادة ويحكى كورييل « أن المثقفين في قيادة التنظيم قالوا أن المسافة الواسعة بين الأجنبي والمصري حتمت التخصيص ، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعمال المصري » ، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتعميل ، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطني بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل . وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال أن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم في القيادة طواعية للعمال (٤٨) . بذلك يظهر أن التخصيص قد أفسد بالتعميل الذي جرى . وكان كورييل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثاني الذي اتبعه كورييل للمهينة على التنظيم ، هو أسلوب إنائه ، إذ جرى التقسيم فيه على نحو فئوي ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكورييل هو صاحب فكرة هذا التقسيم ، بررها بمقولة عنم التناسب في التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم أقساما مستقلة لكل من الممبزين واللببيين والأثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمي ، لما لا يخفى من عزله كل فئة عن الأخرى ، وأنه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم » (٤٩) . وإذا كان من المعروف أن من أهم وظائف التنظيم اللبيني كونه يورته انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال ، فإن ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية ، ويعزل كلا من الفئتين عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتباع الاحتراف الثوري بالنسبة لبعض الأعضاء ، بأن يتفرغوا للنشاط السياسي مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، والفكرة تطبيقات عديدة معروفة في الأحزاب المختلفة ، ولكن في ظروف كون كورييل هو الممول الأساسي للتنظيم ، فإن الاحتراف من شأنه أن يؤدي الى تبعية للمحترف بالنسبة لكورييل . ويذكر فوزي جرجس « هنري كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أسس شخصية » (٥٠) .

لذلك فإن المادة التاريخية التي أخرجها الدكتور السعيد ، لانتهى الى ما انتهى اليه عن (ح . م) من أن « عملية التصير قد تمت على أفضل واسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية ونضالیه ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة » . ولم يكن في قيادة (ح . م) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب « ٥٠ » (٥١) . فالتصير لا يعنى القلبة العديدة ، انما يعنى السيطرة وسلطة التوجيه والتزير . وانقول بأن اتمصير تم بأسرع مما يجب ، يوحى بأن كان الابطا هو الاصول ، كما لو أن الاصل أو الطبيعي أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شئونهم ، على نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رسالة التحضر لمصر المتخلفة ، أن الواجب الانفعل عن نقطة البدء ، وهى أن شعار التصير نفسه شاذ ، شنود تأسيس أجنبى لحركة وطنية ، لأن الشعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البدايات . التصير هنا شعار يرنمه أجنبى ، بينما المصرية هى وجود المصرى وذاته .

معركة التصير :

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبى وسيطرته فى التنظيمات الشيوعية خافية . منذ نشأة هذه التنظيمات . والأجانب أنفسهم فيما روه من بعد عن نشاطهم هذا ، يذكرون مسألة وجودهم أنفسهم كمشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند أصل نشأة التنظيمات ، وما اتخذوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة . وذلك يؤكد اقراهم بغرابة هذا الصنيع ، الذى وجدوا ضرورة للتصدي له بالاستهجان أو الانتكار أو التبرير . وقد بدأت المطالبات بالتصير قبيل نشأة التنظيمات ، اذ طالب بها محمد نصر الدين فى الاتحاد الديمقراطى . وبعد نشأة (ح . م) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى ، وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب فى التنظيم وأساليب العمل فيه . ويحكى القاضى أن عبد الفتاح الشرقاوى دخل (ح . م) على مضض ، لانه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادى وتمسك بالاسلام . ويحكى الشرقاوى أن خلافه كان « يتركز حول موضوعى الدين وتواجد الأجانب فى التنظيم » (٥١) . ويحكى عنه كورييل « انضم الينا وهو ضدنا ، لاننا غير مصريين ، لكنه انضم الينا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا ، وفعلا انسحب الشرقاوى يوم ٦ أكتوبر ١٩٤٥ . كان يفهم الماركسية فهما اسلاميا صرفا » . وكون هؤلاء فى ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادى النيل » . ويحكى فوزى جرجس الذى انضم الى مجموعة القاضى ، أن كان لديهم تحفظات على (ح . م) تتعلق بدور الأجانب فى التنظيم وسيطرة كورييل من خلال الروابط الشخصية على بعض الاعضاء . وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » فى ١٩٤٦ ، متفقين على عدم ادخال أجانب فى التنظيم مطلقا مع الغاء التكوين الفئوى (٥٢) . ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحل

نفس التحفظات « وكونوا منظمة « الطلبة - اسكندرية » (٥٣) . وهكذا انشق عن (ح . م) ماكون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الأجنبي .

ومن ناحية أخرى ، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعي كجزء من حركة المد الوطني الشعبي في عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسي للعناصر المصرية في هذه المنظمات ، وأكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطلق قومي (٥٤) ، يستهدف بكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسي والاقتصادي - وبهذا الوجدان السياسي اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ، وأدركوا قوتهم الذاتية النسبية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا في نشاطهم تهمة انخراطهم في تنظيمات يسيطر عليها الأجانب . وحثهم كل ذلك على المطالبة بالتصميم . ويشير محمد سيد أحمد الى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات الأجنبية ، والى الشعور الراسخ بين المثقفين في قيادة « حدوتو » بأن القيادة بتكوينها الأجنبية عاجزة « وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة حقيقية » (٥٥) . ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر في واقعة توحيد المنظمات الشيوعية في ١٩٤٧ ونشأة « حدوتو » .

يحكي كورييل « كنا دائما نسعى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة إبعاد الأجانب » ، فما أن تمت الوحدة بين (ح . م) وإيسكرا حتى أبعد الأجانب في قسم خاص « ما عدا أنا وهليل شوارتز ، وبهذا تم التصدير بشكل فعلي » (٥٦) . ويظهر من هذه العبارة مدى إلحاح المطالبة بإبعاد الأجانب ، وأن كورييل وشوارتز واجبا هذا المطلب بإنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استمعاء السلطة الفعلية فيها وحدهما . كانت دعوة التصدير تصاعدت في إيسكرا حتى اضطر شوارتز الى ضم مصريين الى اللجنة المركزية هما شهدي والجيبلي . ولكن الضغط استمر مطالبا بالتوحيد السريع مع (ح . م) ، وهذا البعض بالانقسام ان لم تتم الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بإيسكرا ، ولم يكن قطاع الأجانب يدرى شيئا عن هذا الأمر حسينا يحكي محمد الجندي (٥٧) . ويحكي زكي مراد « أن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وأنه قبلها على مضض ، وهكذا تحت ضغط الظروف قبلت قيادة إيسكرا الوحدة » (٥٨) .

أما عن موقف (ح . م) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون في قيادتها ضد الوحدة مع إيسكرا ولم ترحب بها . يحكي سيد رفاعي « كنت أشعر أن الوحدة كارثة » لأن إيسكرا تنظيم غير ثوري يضم عناصر ثورية ، ومكون أساسا من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ، لا الوحدة مع إيسكرا ولكن تصفيته مع ضم العناصر الثورية فيه الى (ح . م) . ويذكر محمد شسطا أنهم في (ح . م) لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كوادر إيسكرا وضد تكوينها العضوي » . كنا نطالب بتصفية إيسكرا وليس بالوحدة معها . ورغم اعتراض غالبية المصريين في قيادة (ح . م) على الوحدة فقد تمت . ويذكر رفاعي « كان كورييل هو القوة التي جرت (ح . م) للوحدة » (٥٩) . قبل الوحدة من التنظيمات

الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمات المنشقان عن (ح . م) وكذلك
جماعة 'الفجر الجديد' .

من ذلك يظهر أن كورييل ساق تنظيمه الى الوحدة رغم معارضة غالبية
المصريين بالقيادة ، وهذا يوضح مدى السلطة المنفردة التي كان يتمتع بها في
اتخاذ أهم القرارات . ومن جهة أخرى فإن التصوير السابق يظهر أن المصريين
طالبوا بالوحدة في إسكرا حيثما كانوا أقلية (نسبيا) ، وحيثما غلب المصريون
في التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية
(عددا) في (ح . م) وحينما غلب الأجانب في التنظيم الآخر . بمعنى أن كل
أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذي يغلب فيه نوعها ، وكل
أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذي يغلب فيه غيرها . وهذا صراع قومي
واضح الدخيلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كورييل بما يملك من مقاييس
السلطة في تنظيمه ، ليوافق القدرة المصرية النامية لديه بدعم أجنبي من
إسكرا . وتمكن الخصمان اللدودان هنري كورييل وهليل شوارتز من أن
يخففا ٥٠ اتفاقا تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها:
في التاريخ المصري الحديث ، « حدتو » وذلك في يونيو أو يولية ١٩٤٧ . كان
عدد أعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ٧٠٠ من (ح . م) فيهم حوالي عشرة أجانب .
و ٩٠٠ من إسكرا منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي (٦٠) .

شكلت اللجنة المركزية أولا من أحد عشر عضوا ، خمسة من كل من
التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الاسكندرية . ثم نقصت الى سبعة
ثم زيدت الى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسى من أربعة وسكرتارية من
سبعة . وفى كل هذا النقصان والزيادة بقي كورييل مسئوليا سياسيا وشوارتز
مسئولا تنظيميا . وتولى أعضاء من (ح . م) المسئولية السياسية فى المستويات
الدنيا ، وأعضاء من إسكرا مسئولية الدعاية والعمل الجماهيرى . واحتفظ
التنظيم بالتقسيم الفئوى له ، ولكورييل الاشراف على الاقسام غير العمالية ، وعلى
الاقسام العمالية اشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين .
واشء ما يسمى « بلجنة الرقابة الحزبية » من أربعة أعضاء ، اثنان من كل من
الأجانب والمصريين ، وهم أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . ووظيفة
اللجنة ان يكون لها عين رقيب فى كل قسم بالمنظمة وأن تتابع حركة الأعضاء،
وأفكارهم (٦١) . فكانت جهاز مخابرات داخل التنظيم .

نمت العضوية فى التنظيم بعد انوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف .
ولكن تميز التنظيم بغيبه البرنامج والاستراتيجية والتكتيك واللائحة ، فلم يوجد
به شيء من ذلك . كما ضم قسم العمال وزاد ضمورا ، فانخفض الأعضاء من
عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا الى ٢٠ فقط . بينما تضمخقسما الأجانب
والطنية .

بهذا يمكن القول أن كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلقات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها لهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة في كوريل وشوارتز- ومن متممات هذه الصور ، هيمنة كل من هذين على المسئولية السياسية والتنظيمية ، رغم كل التقلبات التي عرفتها اللجنة المركزية في الشهور القليلة التالية • وإشراف كوريل على الأقسام غير العمالية ، وإنشاء جهاز للتخابر على الأضواء ومتابعة حركتهم • مع الحرص على غياب الموائيق السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسي الملموس وللعلاقات الداخلية في التنظيم ، وهذا البرنامج واللائحة ، رغم ما نوليه إياها الأدبيات الماركسية اللينينية من أهمية قصوى • وغياب مثل تلك الموائيق أصل ثابت ملحوظ في ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة إزاء القواعد والأهداف •

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى أعد كوريل تقريراً بعنوان «خط القوات الوطنية والديمقراطية » ، مؤداه فيما يقال أن الحزب يجب أن يكون للشعب المصري كله وليس للعمال فقط • وبغير دخول في بحث مدى صواب الفكرة أو خطئها ، ومادم لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن أصل هذه الوثيقة ، فالملاحظ بشكل عام أن فكرة كهذه في سياق فكر الحركة الشيوعية في تلك الأيام ، تكون على قدر من الخطورة كبير ، إزاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعي كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها في الأساس ، وتضع هذا المفهوم في مكان الأسس والأوليات التي يعتبر الخروج عنها انحرفاً سياسياً وخيانة للطبقة العاملة • أن فكرة كذلك في ذلك السياق يكون من شأنها تقجير الخلافات في التنظيم ، سيما أنه يصعب تجاهلها أو ازدراؤها مادامت صدرت عن مثل كوريل ذي الهيمنة والسيطرة والنفوذ •

والملاحظ أن الحرص المعتاد من أية قيادة سياسية يملأ عليها الحذر من الطرح المفاجيء لنكر أو لتوجه سياسى جديدين ، وذلك خوفاً من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد في حدوث انقسامات تنظيمية • ويلاحظ أيضاً أن فكرة كهذه تبدو غريبة إلى حد ما على مثل كوريل صاحب شعار « التعميل » السريع وهذا يثير الحيرة عن كيفية إجراءات هذه النقلة السريعة الواسعة • والملاحظ كذلك ، أن فكرة كهذه ، لا يظن أن تصدر عن صاحبها في تلك الظروف ، إلا بعد أن تدور برأسه قبل إعلانها بمدة معقولة ، بما يستتبع معه أن تكون طرأت في رأس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حدث • ناذاً أمكن استبعاد طروئها بعد الوحدة كشاغل جاد ، فكيف صمم على إتمام الوحدة قبل أن يطرح أمراً خطيراً يشغله كهذا الأمر • إذا كان استحسن خطأ سياسياً رآه صواباً ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف أخفاها مصرًا على الوحدة • وإذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسي مؤقناً ، فكيف طرحها هكذا سرعاً • لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التي جمعته ،

وجاء ذلك بعد مولده مشهور قليلا - ولأن « خط القوات » هو العبد المزمع التي صدعته في نوفمبر ١٩٤٧ .

انصدع حدثو في نوفمبر ١٩٤٧ بانشقاق ما اسى « التكتل التوري » ، بقيادة شهيدى عطيه وانور عبد الملك وسعد زهران وآخرين ، وكلهم فيما يظهر مصرون - يرجع السبب الى تقرير كوريل سالف الذكر ، فضلا عن الاحتجاج على التقسيم القوي لتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شهيدى من مهامه كمستول عن العمل الجماهيرى ومشرف سياسى على صحيفة « الجماهير » (٦٢) . واذا كان تجريد شهيدى من مهامه يصلح حلقة من حلقات الخلاف أكثر منه سبب ، فان العوامل الأخرى تتراعى وحدها كاسباب للصدع . وتوسع التكتل جدا ثم انحسر ، وأتهم بأنه تنظيم يروجازى صغير ، هذا الذى يطالب بزيادة دور العمال ، وترد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات » . وعلى أية حال فبعد التكتل انقسمت حدثو نفسها قسمان ، اليونسيون (نسبة ليونس الاسم الحركى للكوريل) وهم من (ح . م .) والعادليون (نسبة لعادل الاسم الحركى لعبد المعبود الجبيل) وهم من ايسكرا . جرى الانقسام حول « خط القوات » وظل شوارتز متباعدة عن الصراع . واستمر الانقسام بفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدثو وسطا مهيئا للانشقاقات .

انشق « صوت المعارضة » بقيادة أوديب حزان وزوجها سمدنى سلامون ، وفيه عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض « التكتل » . ثم انشق من قسم الطلبة « نحو منظمة بلشفية » ضم عددا من الأجانب والعمال وطرح شعار « عمال ١٠٠ / » . ثم طرد اليونسيون العادليون من حدثو ، فانشقوا المطرودون « حدثو العمالية الثورية » وفيها الجبيل ومارسيل اسرائيل ، وكان ذلك فى يولييه ١٩٤٨ ، فلما قبض على اسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها « نحو حزب شيوعى » التى أعلنها شوارتز بعد عودته للظهور . ثم ظهرت « المنظمة الشيوعية المصرية » بقيادة أوديت حزان وزوجها سيدنى سلامون ، توسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو ثم تناقصت الى النصف تقريبا ، و « نجحت أوديت فى أن تجعل كل انسان يشك فى الآخر ، وفى أن ندمر وبعمد كثيرا من الكوادر المخصصة » وقد قبض عليها وعلى زوجها ثم « ما لبنت أوديت بعد الافراج عنها ان تورطت فى علاقات مشبوهة ، ثم هالبت ان غادرت البلاد بعد ان تنازلت عن جنسيتها المصرية » . وظهرت انشقاقات أخرى عديدة (٦٣) .

بهذا يظهر أولا ، أن صانعى وحدة حدثو هم من أسهم فى تفجير التنظيم الجديد ، حتى تناثرت أشلائه فى شهور قليلة من الوحدة . وقد يلقي هذا ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر . واذا كان يمكن الاطمئنان الى أن الوحدة جاءت فى الأساس كحلقة من حلقات الصراع حول التصدير ، بين السطرة الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فانه يمكن القول بان الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع . وفى كلتا الحالتين

امكن للسيطرة الأجنبية أن يكون لها الغلبة • فى الخطوة الأولى امكن للعنصر الأجنبى اليهودى أن يجمع قواه ، ثم كان من آثار الخطوة التالية أن تبعثرت القوة المصرية ودمر منها ما امكن تدميره • واتخذت الانشقاقات أساليباً ورفعت شعارات حالت دون الاستقطاب القومى للصراع •

ولا يبدو مقنعا ما قيل شرحا لظاهرة الانقسامات ، من أنها ترجع الى عدم تماسك مجموعة الشيوعيين القدامى ، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجاهل القدامى ، وعدم مساهمة الأحزاب الشيوعية الأوروبية فى توحيد الحركة المصرية ، وغياب الكومنترن الذى كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة ، واختلاف جنسيات الشيوعيين الأجانب فى مصر بعضهم عن بعض (٦٤) • لا يبدو ذلك مقنعا لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد أن الانقسام قديم ، دون أن يقوم بذاته سببا له • وتصميم الجدد على تجاهل القدامى هو مظهر آخر للانقسام لا يقوم كسبب له • أما عدم مساهمة الأحزاب الأوروبية وغياب الكومنترن ، فقد سبق ملاحظة النشاط اليهودى فى الحركة الشيوعية العربية من خلال الكومنترن ، مما رواه بعض الشيوعيين القدامى ، ومن جهة أخرى لا يبدو طبيعيا أن يكون توحيد حركة سياسية فى بلد ما متوقفا على مثل هذا العنصر الخارجى ، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفوذ بقيت عصية على الانقسام رغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبى •

وأما أثر اختلاف جنسية الأجانب فى تقسيم الحركة ، فهو سبب صحيح ، مع ملاحظة أنه اذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضهم عن بعض يشكل سببا جوهريا للانقسام ، فكيف لا يكون اختلافهم عن المصريين سببا أكثر جوهريه لتفسير ما يحدث ، أن الأجانب فى مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع اجتماعى ووضع سياسى باعتبارهم جاليات فى بلد مشترك ، فضلا عن كون غالبية الأجانب المعنيين هنا من اليهود ، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين • فاذا اعترفنا بالجنسية مصدرا للصراع بين بعضهم البعض برغم ما يجمعهم ، أفلا نعترف بها كصدر للصراع بينهم وبين المصريين ، ويفسر بذلك حركة الصراع الدائر بين الثلاثينات انقساما ووحدة وتناثرا وتدميرا • أفلا يمكن القول بأن مسلك هؤلاء كان سبب ذلك •

إن البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون رغم مصريتهم بالقاء تبعته على المصريين • كانت هناك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر • • ، أو أن نمة حساسيات • يعانى • منها المصريون كبلد شبه مستمر تجاه الأجانب (٦٥) • والشوفينية تعنى العصبية القومية ، وتتردد كانهراف سياسى • واذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحراف أن كانت توظف فى سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى ، فلا يكاد يظهر وجه للنظر سليم يعيب على طلاب الاستقلال والتحرر عصبيتهم القومية ، ويرى من هذا

العيب مقتحمي بلاد الآخرين . وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم ينصبوا لوطنهم بالتدبر الكافي ، وتسامحوا في مواجهة أحداث جسام .

وفي مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا ، أن انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب في القيادات التنظيمية ، سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها ، حسبما سلفت الإشارة . ويمكن أن يضاف هنا أنه في ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعي المصري » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الراية » . وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ ألا يضم إجناب ويهودا في صفوفه (٦٦) . وهذا الأساس واضح الدلالة في إطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوء إلى الاستقلال عن تلك العناصر . وقد ضم كثيرا من العناصر التي أنشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طليعة الاسكندرية والعصية الماركسية وغيرها . وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخي نطقت به الأحداث ، عن أن كان ثمة صراع قومي بين المصريين والأجانب في الحركة الشيوعية ، وأن كثيرا من هؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا نضالا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات .

الملاحظة الثانية التي تظهر في السياق السابق للأحداث ، أن الفترة الزمنية التي تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقيم بين يولييه ١٩٤٧ ونوفمبر ١٩٤٧ وتستمر في عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هي فترة تصاعد المسألة الفلسطينية . سواء في فلسطين أو في الوعي السياسي المصري . وهي الفترة التي شارف المشروع الصهيوني مرحلة التحقق العملي ، وتحقيق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل في نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم بإعلان قيام هذه الدول في مايو ١٩٤٨ . ومن ثم ينطرح التساؤل عما إذا كان هذا التعاصر الزمني يفيد علاقة سببية أولا .

فلسطين :

يذكر كوريل ، ركزنا جهودا كبيرة في عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي في مصر ، وقاومتها في نفس الوقت الدعاوى العنصرية التي حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسي ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استثمارية ، إلى كفاح عنصري ضد اليهود . وكنا نعتقد أن العنصرية التي كان الإخوان المسلمون دعائمتها كانت خير معين للصهيونية . . فعلا في كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الإنجليزي ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، أما في قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية في البلاد » (١٧) .

والحادث أن المادة التاريخية تقيّد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد

الصهيونية ، وإن يهود مصر الشيوعيين كانوا الصهيونية في الأوساط الجالية اليهودية . على أن بتعين إيراد عدد من الملاحظات ، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا استعماريا استيطانيا مهددا لمصر ذاتها . والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية ، إنما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة . ومفاد عبارة كورنيل سالفة البيان ، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر ، وعزل الإخوان المسلمين عن المجتمع المصري .

وللملاحظة الثانية ، ترد في عبارة ذكرها أحمد صادق سعد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المادية للسامية ، وراوا مساندة بعض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية أحسن درع ضد العنصرية » . غير أن أغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كقرس يجرى مع الفرق الصهيونية . وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماما ، لا لأنهم معادين للسامية ، بل لاعتبارهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري ، وضرب مثلا لهذا النوع من النشاط بأبلي ميزان من مؤسس استكرار (٦٨) . ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعارض للصهيونية كان موظفا من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة اليهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كقرس يجرى مع النشاط الصهيوني . ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطا منهم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف حذرهم من موجة عداوة يثيرها ضدهم الإخوان المسلمون ، وهم المقصودون بلفظ « العنصرية » حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كورنيل ذاتها . مع ملاحظة أنه مع صندق وصف « العنصرية على الحركة الصهيونية ، فليس لمنصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الإخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة اسلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب ، باعتبار أن المفهوم السياسي للحركة الاسلامية مفهوم اممي تركز جامعته على العقيدة الاسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وأن ليس في الاسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به .

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكورنيل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي أعده فيما يبدو في أكتوبر ١٩٤٥ * ، ذكر فيه أن

(ج) نشر الدكتور رفعت السيد هذا التقرير في كتاب « اليسار المصري والقضية الفلسطينية » (ص ١٣٠ - ١٥٠) وقدم له بقوله « عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهزري كورنيل ، أحد مؤسسي تنظيم «ح» . ولما دلائل عديدة تؤكد أن

الصهيانية يشككون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما الى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد في بيان المعنى المدونى لهذا الوضع . ولكن انتقل الى العرب مشيرا الى أن كبار اللدك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداؤهم لهم كلما زاد بحنهم عن حماية اميرالية ، استلموها أولا في الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجمها يغرب بعد يونيو ١٩٤١ ، بحرا عن وصاية جديدة لهم في الامبريالية الانجليزية . وأن الجامعة العربية تسائر الامبريالية الانجليزية . واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهيانية والتدخل الأمريكى ويبدى التسامح مع الانجليز . ثم ذكر كوريل أن الصراع محتسم بين الاستعمارين الانجليزى والأمريكى بعد الحرب ، وأن أمريكا والصهيانية يلحون على تهجير مائة ألف يهودى الى فلسطين ، وهذا الالاح يعنى محارسة انضغط على الحكومة البريطانية لارضاء قبضتها عن فلسطين . ثم تصحح اليهود المخلصين بأن أمريكا انما تسعى وراء مصالحها وحدها « وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل ، بل قد يأتى يوم تحمل فيه يهود العالم مسئولية توتر علاقاتها مع بريطانيا » ، وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، اذ أقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية « فى المسانوات المفضية التى تجرى بينهم وبين الانجليز فى واشنطن » ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية « لتأجيل عملية الهجرة اليهودية ، واقتفاء الثقة فى السياسة الأمريكية فى المنطقة » ، كما يمكن للانجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية فى الدول العربية . والملاحظ أنه حسب التصوير السابق ، لا يفهم - من منظور عربى - سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيونى الأمريكى ، ويذكر « بتعين أيضا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوي الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سفارة من السلطات الانجليزية » ، ويثير مسألة « السياسة المعادية للسامية » فى الدول العربية ، التى يرى أن بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منتصف الى أن وجدت المعاداة للسامية فى الدول العربية ، ولا إن عدااء المقاومة العربية للطبىعى للصهيونية يمكن تأويله على أنه عنوان عربى ضد اليهود ، حتى ولو اتجه فى أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والإسلامية ضد يهود فلسطين ، مادام أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهيانية حسبما يذكر كوريل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودى والصهيونى أدخل فى التصنيفات البحثية والمدرسية منه فى المواقف العملية ، ازاء شعب يقتل من أرضه ويطرد

كوديل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذى قدمه للجنة المركزية للتنظيم ، كاساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية ، والأصل الذى عثرنا عليه عبارة عن نسخة كروية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية .. وقد قمنا بترجمته الى اللغة العربية مراعين اللغة الواجبة التى تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية .

من دياره ووطنه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة . والملاحظ من تتبع كتابات كوربيل واضرابه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الأمريكي بالنسبة للسياسات المصرية ، رغم أن العدو الرئيسي في تلك السنين وفي وعى الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطاني المحتل لأرض مصر ، أما بالنسبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطاني ، رغم اعتراف كوربيل من أن الحركة الصهيونية صارت مدعومة بالأمريكيين في الأساس بعد الحرب العالمية الثانية . ولكن كوربيل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطة السياسية لفلسطين ، ولا يلحظ في تقريره المطول إشارة مناسبة إلى الصهيونية وتاريخها وأهدافها كحركة سياسية ، إنما يتحدث عن اليهود في فلسطين بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمار البريطاني والأمريكي ، دون إشارة للغزو الصهيوني في ذاته ولا للعنصر القومي في الصراع العربي الصهيوني . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والاممية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعية يبادر للإشارة إلى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصل بقرائه إلى وضع ، أن لم يتعاطف فيه مع اليهود في فلسطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاه وعدم الانتماء لأي من أطراف نزاع يصور على أنه نزاع بين حركة رجعية (الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) .

يتحدث كوربيل عن الصهيونية كحركة برجوازية ، ويقول ان كونها « لا تستند إلى أي أساس علمي لا يجدها مطلقاً من فاعليتها الايديولوجية ، ذلك أن فاعليتها الأساسية تنبع من كونها قد تغفلت في صفوف الجماهير اليهودية في فلسطين وفي دول أخرى عديدة » ، ثم ينتقل إلى الحديث عن الفاشية وأثرها في « الشعور بالعداء بين العرب واليهود » . وهو مع انكاره للصهيونية يرتب عليها أثراً في ظهور العنصر القومي لليهود ، ثم يصم القوى العربية بالفاشية ويحملها مسئولية العداء العربي اليهودي ، ثم يقول « ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضاً موقف متطرف .. مثل الارهاب المناهض لليهود الذي تمارسه العصابات العربية ، والتي تلقى أحياناً تأييداً من الجماهير العربية .. ومن ناحية أخرى المطالبة بإنشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود .. بيد أن الصهاينة الفعلين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة إليها » . هنا يصف كوربيل العرب بالارهاب ، ويحسر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بأن أغلبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لإنشاء دولة يهودية دون إشارة إلى أن هؤلاء السكان أتى غالبيتهم بالهجرات المتوالية غازين وطاردين العرب من أوطانهم ، وهذا يقصّل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلباً للشعب اليهودي ، وبين الصهيونية التي ينحصر معناها عنده في كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار .

ويتحدث عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول أن الأوساط التقدمية
فلسطين ، سواء اليهودية أو العربية ، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية.
ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعي هناك منذ ١٩٤٣ بين العرب واليهود ، وأن
هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما إذا كان يتعين اشتراك الحزب في
الاضراب الذي نظمه الهستودروت في ١٩٤٢ . ورغم أن هذا الانقسام يفيد
انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات الهستودروت ، فإن كورريل يسرى بين
الفرقتين ، العرب واليهود في الوصف « البرجوازي » لهما . مما يفيد رفض
موقفي الفرقتين معا .

ثم يتحدث عن راجبات الشيوعى العربى ازاء المسألة الفلسطينية ، حسبما
تبلور الموقف فى ١٩٤٠ « أظهر بعض العناصر - وخاصة العربية - اتجاها
شوفينيا ، إذ كانت لا ترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، رأت
مجرد وجود هؤلاء اليهود فى فلسطين كان يعنى أن لديهم صلات تتفاوت قوتها
بالصهيونية . ومن الملاحظ أن نفس هذه العناصر أظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير
من المواقف النضالية . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، ألا وهو تجاهل
تعاليم مستألفين التي تقول أن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازياتهم أولا .
وسكن ما الذى يفعله الشيوعيون العرب ؟ أنهم يملأون صفحات جرائدهم بهجوم
على الصهيونية ، ويتركون جانبا مهاجمة الرجعية العربية ، هم بهذا يغفون
الأهداف الرجعية » ، وهكذا جعل كورريل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أن
يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة
 لليهود فى فلسطين ، وحكم على العرب أنهم شوفينيون لأنهم لا يجرؤون هذه
التمييز تجاه من يفزون أرضهم وديارهم ، ثم قرر أن واجب العرب - طبقا
لتعاليم ستالين - أن يحارب العربى البرجوازي ، لا أن يحارب اليهودى أو قبل أن
يحاربه . ثم يستطرد « ويتفق السكان العرب جميعا على اذانة الصهيونية .
فما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الادانة . أن الواجب عليهم أن
يعملوا على ألا تتحول معاداة الصهيونية الى معاداة - لليهودية » . ولا تخفى
غربة هذا الحديث .

وينتقل كورريل الى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى « كما
ينسى الشيوعيون العرب أن المشاكل العربية قد تطورت فى العشرين عاما
الآخرة ، وأن الشيوعيين لا يمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضى تجاه يهود
فلسطين ، إذ يوجد اليوم سكان يهود فى فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما
عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولقمتهم الخاصة
ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين .
وأخذوا يتخذون سمات الشعب العامل ، والسكان اليهود فى فلسطين يمثلون
مركزا هاما فى الصناعة ، ول هؤلاء حقوق قومية ، لا يمكن لأى دولة ديمقراطية أن
ترفض منحهم اياها . وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك ، عليهم منح هؤلاء

السكان حقوقهم السياسية ، بما فى ذلك حق الانفصال . ولكن ما الذى يفعله الشيوعيون العرب . أن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك . وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التى فرضته ، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية . ويلاحظ حديث كورييل هنا عن القومية اليهودية ، وهى لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وأنها ظهرت فى العشرين سنة الأخيرة أى منذ بدء تنفيذ المشروع الصهيونى فى ظل وعد بلفور . ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما فى ذلك إنشاء دولة وحققها فى الانفصال . ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقا للمبادئ الستالينية . وهو لم يورد إشارة ما تفيد أن ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطينى . ولهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب - باسم الستالينية - إلى الكفاح والنضال من أجل « حقوق قومية » لمهاجرين يفتصبون الشعب الفلسطينى . وقد أشار دعما لقوله إلى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته أولا ، ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما فى ذلك حق الانفصال . وتفيد أن « حقوق مقولة ثلاثة لستالين تتعلق بالمضمون البرجوازى للقومية ، وتفيد أن « حقوق القومية » اليهودية مقولة برجوازية . وأن أعمال المقاتلين السالفين فى ضوء هذه « المقولة » الثالثة ، يكشف عن أن كورييل يوصى الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، أى مع الصهيونية (أخذنا بقوله أن الصهيونية دعوة برجوازية) . وبهذا يظهر أن اغتيال العنصر القومى العربى لم يكن من أجل الأممية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها .

ثم ينتقل كورييل إلى الصهيونية ، ويهاجمها باعتبارها حركة رجعية . ويذكر أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين إليها فاشتركوا فى الخطوط العريضة لسياساتها . وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذا شكلا متوازنا . ولكنه توازن يؤدي فى أبسط الاحتمالات إلى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا أو لامبال ، مادام طرفا الصراع فى فلسطين يندفعان فى مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية . فإذا أضيف إلى ذلك أن تقرير كورييل لم يكن مقالا دعائيا ، ولكنه تقرير سياسى يبنى على أساسه خط سياسى لتنظيم مصرى عربى ، فإن ذلك يجرى منه فى سياقها السياسى على طريقة أبى موسى الأشعرى ، الذى عزل صاحبه ذا الحق الشرعى ، لترك عمرؤا يسكن صاحبة غير كفى الحق الشرعى . وحديث كورييل حجة فى أثره على الشيوعيين المصريين والعرب لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة .

لذلك ما أن قررت الأمم المتحدة فى ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدوتها تؤيد هذا القرار وتخوض الممارك السياسية دفاعا عنه . وبذلك جهنمها فى الهجوم على فكرة أن تخوض مصر الحرب ضده « يهود فلسطين » بغير أن تهتم بإشارة مناسبة للصهيونية . واتخذت موقف التركيز على جلاء الانجليز من فلسطين ، بحسبانها الهدف الوحيد هناك ، دون

إشارة إلى الاستعمار الاستيطاني الوافد (٦٩) . وإذا كان يقال أن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن أن التقسيم وقتئذ كان رغم سوءاته الحل الممكن الوحيد ، على ما أفصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفيتي للأمم المتحدة ، فالصواب أن موقف حدتو هذا كان يستند إلى أساس نظري وضعه كوريل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، وإقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وإنشاء الدولة الصهيونية .

أما عن جماعة العجر الجديد ، فالظاهر أنها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة للدخول مصر حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وقد سبق أن نشر صادق سعد في ١٩٤٦ كتابا عن « فلسطين بين مخالب الاستعمار » ، ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرّجعي ، وأن اليهود ليسوا لمة والصهيونية حركة رجعية ، لأن تطور اليهود يكون باندماجهم في مجتمعاتهم . وبذل المؤلف جهده في تفنيد الصهيونية ، وذكر ما يعنى أن الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية الثورية ، « للعمال اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك (خدمة الرأسمالية) هي أن يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وإن من الطغاف التي تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية أنواعا المقصود التي طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها ، وقد رسم هذا الهدف الاستعماري منذ صدر وعد بلفور » ، ثم ذكر « وتشعر القومية العربية بأطراد توغل اليهود الأجانب في فلسطين ، أو بكلمة أصح بأطراد إحتلال الصهيونيين لفلسطين » ، وكان طبيعيا أن يتسبب هذا في عداوة العرب لليهود . . مما يعطى للاستعمار ذريعة البقاء » . « وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية أن تظهر الحركة الوطنية إما كحركة عنصرية موجهة ضد اليهود ، وإذا فعلى الإنجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتلال العسكري لفلسطين . ولها كجركة رجعية موجهة ضد الطالب (القومية) اليهودية ، وضد الإنظام (الديمقراطية) الصهيوني ، وقالت أن قادتها يستمدون اليأس من إذئاب الفاشية الألمانية والإيطالية ، وأن فيجب إخمادها بالقوة محافظة على الديمقراطية » .

على أنه عاذا في الكتاب نفسه يقول أن قيادة الحركة العربية الوطنية توجهت إلى كيش القداء وهو اليهود ، وأن العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضدهم . وأنه في إحصائيات جاكوب البراق في ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الإنجليز العرب ، وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية « إلى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود » موكب مقالا في صحيفة « الفجر الجديد » ضد هجرة اليهود إلى فلسطين ، ولكنه وجه المقال إلى فكرة أنه مادام الاستعمار هو من يشتتجع الهجرة ليخرب قضية فلسطين من قضية حكم ديمقراطي

الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسألة الفرعية الثانوية الى المقام الأول ، مناورة بين الاستعماريين البريطانيين والأمريكيين » (بقصد) تحويل الكفاح الوطنى فى فلسطين « » من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطنى الى كفاح « دينى عنصري » (٧٠) .

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب فى التناول ، انه مع صواب تنبيهه الى دور الاستعمار ، فهو يقلل من الاهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطانى . أن التناول السابق يصح فى النظر الى المشاكل التقليدية التى قد تثور بين طوائف الاديان المختلفة فى الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينها دعما لمصالحه . ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزوة استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار فى بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

وللإحاطة ايضا أن الصهيونية تمثلت فى سياستها العملية وقتها فى أمرين ، الهجرات اليهودية الى فلسطين وإنشاء الوطن القومى لليهود فيها ، وان أى اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أو أحدهما ، لا يفيد فى حقيقته عداء للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية إحلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطانى كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيونى ، مادامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الأمريكى وصارت تنادى هى الأخرى بـ « جلاء الإنجليز » .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطينى ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية » ، فى حين أن نضال العرب يجب أن يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء (٧١) . وأن جملة الفجر الجديد التى عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين فى ١٩٤٨ ، يقال انها عدلت عن ذلك فى تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف .

فى هذا الاطار الفكرى السياسى المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسألة الفلسطينية فى الأربعينات . واحد رشدى صالح يقول ان معركة فلسطين ليست أرضا زراعية يستلها الفاسب « ولا الوطن اليهودى الذى تبنيه الصهيونية على أشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى أن الصهيونية هى ذاتها الاستعمار

مستوطنا ، لا يستغل مستعمره فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يسبب على الحركة الوطنية العربية ، انها بعد ان كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الانطاعيون العرب وجهة خاطئة الى « - طغيان الكراهية الدينية والحزائت الطائفية .. » وذكر ان الاستعمار والراسمالية الصهيونية والانطاعين العرب هم المسئولون عن المذابح التي قامت بها الجيماير العربية ضد اليهود .. كما كتب يهاجم المظاهرات التي حدثت فى مصر فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور، واتهم القائمين بها باتهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية « الى حركة عنصرية » . وقد رد عليه عادل ثابت « لا شك ان الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة » (٧٢) .

وهكذا اطردت ادبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حدوت، بالنسبة لفلسطين. تصور الصهيونية على انها مجرد صراع طبقي بما يستبعد العنصر القومى من الصراع ، ولا تقيم وزنا لكون « العامل » اليهودى فى فلسطين هو صهيونى اتاها غازيا مستوطنا . وتركز على العداء الأساسى للاستعمار البريطانى وحده ، وتركز هدفها فى جلاء الانجليز فحسب ، وليس على افضال المشروع الصهيونى هجرة ودولة . مع تصوير الكفاح العربى بفلسطين على انه انحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الانجليزى ، الى حركة دينية عنصرية اسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة عميلة للاستعمار ، مع عدم معارضة هدفها العمليين وهما الهجرة والدولة . ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيونى ، باعتبارها شوفينية ان صدرت من منطلق وطنى عربى او مصرى او فلسطينى ، وعنصرية ان صدرت من منطلق دينى اسلامى ، وكان هذا موقف كثير من الحركات الشيوعية فى البلاد العربية ، « كان راي ابو زيام وحزيف يرجع وغالبية الخبراء الشيوعيين (باستثناء تير) ان الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست الا حركة لا سامية » ، واعلن الحزب الشيوعى السوري اللبائى ان قضية فلسطين هى قضية « استقلال وجلاء وانزل قضية التقسيم الى المرتبة الثانية او الثالثة . ثم هاجم الاستعمار واحيانا الصهيونية والرجعية العربية » (٧٣) .

ويبدو من العرض السابق ، ان عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التى هانى منها الشيوعيون المصريون فى ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، لم تكن بعيدة عما يجرى فى فلسطين ، فلا يظهر ان كان للاجانب اليهود هدف من نشاطهم فى السياسة المصرية يجاوز ما يحدث فى البلد المتاخم للشرق . وقد ابد الشعب المصرى حكومة ونظاما بغضين لديه عندما اعلنا الحرب على الصهيونية فى فلسطين . وبقي القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، واستغرق الشيوعيون المصريون فى الاقتسامات والصراعات

التنظيمية دون ان يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر ٠٠ وفي الوقت الذي تناثرت فيه الحركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الأجانب ان تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طردته الحكومة في ١٩٥٠ مثل كوريل ، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر واسرائيل في ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو في مصر وكوريل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، واسموا « مجموعة روما » ، وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الاحزاب الشيوعية المصرية في ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل « الحزب الشيوعي المصري » قطع كل صلة هؤلاء الأجانب كشرط لتحقيق الوحدة (٧٤) . واتفق في وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنب مجموعة اليهود بباريس (كوريل وجماعته) ، كما اتخذ قرار بإبعاد زيمون دوك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته (٧٥) .

نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبئة الأصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، وأجبرت على اتباع سياسة الباب المفتوح مع الغرب . فانهزم عليها الوافد الأوروبي ، ولكن منها بالتدريج ما يسميه عبد الله نديم مرض « الافرنجى » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوع الحضاري ، ورسم صلة انتماء ما لمصر بالغرب . وألقى الحديوي استنماعيل مقولاته الشهيرة ، ان سيجعل مصر قطعة من أوروبا ، وتفتت نزعته التقريب ، حتى طلع طه حسين في اواخر الثلاثينات بكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » يقول ان مصر تنتمي الى حضارة البحر الأبيض المتوسط .

هذا الرافد الفكري سارت الحركة الشيوعية على دبره في الاربعينات سبوتا أبدياً منه ، ولكنه سبى في الاتهام نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا البكويين الشبارد للمنظمات الشيوعية ، كان أثراً مبالغاً فيه من آثار حركة التقريب ، أو كان أثراً لما أفضت اليه هذه الحركة من اضعاف الحس القومي لصالح الانفتاح على الغرب . وان نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلاً الى الحملة الفرنسية بحسبائها بداية التنوير والتقدم وسببها في المجتمع والفكر المصريين ، ان ما تفضل اليه هذه النظرة من الشعور بان تغزو أوروبا مصر هو صمد تطورهما ونقلها من الظلمات الى النور ، وان شيوع هذه النظرة في الناحى الفكرية والاجتماعية ، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض الايبندو غربياً او شاذاً ان يقوم اجانب بدورها في حركة سياسية مصرية .

ومن جهة ثانية ، فان « المصرية » التى بدأت في ١٨٤٠ كنطاق للوحة ضرب على مصر ليفرد بهذا الغرب « هذه المصرية التى مع مفتتح القرن

إلخمين - ومع ثورة ١٩١٩ خاصة - إلى أن تصبح مصرية مناضلة ، وصلحت وعاء للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حنبيا سلف البيان فى فصل سابق ، ضاقت عما تتطلبه موجبات الأمن المصرى ، كما صاقت فى الوقت نفسه من تحديد الهوية الحضارية لمصر ، ولم تستطع مصر كوحدة حضارية أن تستوعب حصارا متميزة ، لذلك ألف المصريون - ومفكروهم خاصة - الحديث عن هوية مصر ، هل هى اسلامية او عربية او بحر ابيض متوسط . وجرى الحديث فى مثل هذه المسألة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس كافيا بذاته ، وان ثمة سؤالا يبقى محتاجا لجواب ، هو الام تنتمى مصر . ومع الطابع النضالى للمصرية على يدى حزب الوفد ، لم يجب على هذا السؤال ، لا هو ولا الحركة الفكرية التى سبقته وواكبته وروته . ورغم نجاح الوفد التاريخى فى دمج المصريين فى كيان سياسى وطنى جامع بصرف النظر عن اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج المصرى لانتماء أعم ، سواء على مستوى الأمن القومى . أو على المستوى الحضارى . ففما فكر الإخوان المسلمين عن الجامعة الاسلامية معبرا عن الشوق للانتماء الأعم ومقاومة الوافد الاوروبى والقرىب آيا كان . وظهر فكر الحركة الشيوعية بصيغة الأربعينات معبرا عن الاممية الطبقيّة . كلاهما انكر الجامعة القومية ، والاخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للاممية لا يستجيب لضرورات التميز بين المواطنين وغير المواطنين .

فى غيبة الشعور بالانتماء القومى الأعم ، الدامج لعناصر الأمة من جهة ، والمتبسط الى حيث نطاقها الحضارى ولوازم امنها القومى عن جهة أخرى ، وعلى مشارف ظهور نوعى بهذا الانتماء فى الأربعينات ، ومع تقضى نزعة التغريب ، أمكن للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا النتوء الأجنبى فى الأربعينات . وقد تظهر الدراسة الثانية فى المستقبل، أن فكر حركة التغريب فى مصر هو ما أدى الى ظهور كورييل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التى أفضت الى ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود فى الحركة السياسية التى تولوا قيادتها ، فقد كان من الطبيعى أن يؤكّد على فكرة الاممية كبديل عن المفهوم القومى ، مادامت الاممية هى الفكرة الوحيدة التى يمكن أن تسمع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغنى عن البيان أن الاممية أصل ثابت فى الفكر الماركسى النظرى ، ولكن هذا الاصل النظرى اتخذ سمات وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية ، واتخذ سمات قومية فى الحركات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه فى مصر الأربعينات اتخذ شكلا أقرب الى الحلول محل الجامع القومى . وبهذا المسلك الفكرى وجه الاتهام للحركات

القومية والدينية بالعنصرية والشيوفينية ، وأنهم دعاوى التمييز الحقيقى داخل الحركة الشيوعية بالشيوفينية أيضا • فصارت القومية – وهى وعاء النضال ضد الاستعمار – تهمة ، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم فى صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الاجانب • وجرت تهمة العنصرية تملئها النشأة اليهودية لهؤلاء الفادة فى ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازى فى المانيا ، وفى ظروف تساعد حركة اليهود العنصرية وهى الصهيونية • وقذف بالتهمة فى وجه أحد القيايق الأساسية للعداء للصهيونية ، وهم الاخوان المسلمون •

لذلك ام تستطع الحركة الشيوعية المصرية ، فى الأربعينات خاصة – أن تسهم فى المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية • وكان وجود المسلمين والاقباط فى صفوفها لا يفيد حلا لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة وانكار لها • وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجه اجتماعى شعبى فى مجالات النشاط السياسى والفكرى والفنى ، وفى مجال العلوم الانسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية •

المراجع

- (١) صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ١٩٤٥ - ١٩٤٦ .
أحمد صادق ، بعد . (القاهرة مكتبة مدبولي ١٩٧٦) . ص ٢٥ - ٢٧ .
- (٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي . الياس مرقص (بيروت ١٩٦٤)
ص ٢١ ، ٥٨ - ٥٩ .
- (٣) - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ . د . ولست السعيد . الطليعة
الثانية (القاهرة ١٩٧٥) .
- اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠ . د . ولست السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٢) .
- تاريخ المنظمات اليسارية المصرية . د . ولست السعيد (القاهرة . دار الثقافة الجديدة
١٩٧٦) .
- الصحافة اليسارية في مصر . د . ولست السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٤) .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية . د . ولست السعيد (بيروت . دار الفارابي ١٩٧٤) .
- (٤) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . للرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .
- (٥) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . للرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .
- (٦) اليسار المصري .. د . السعيد . للرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٧) اليسار المصري .. د . السعيد . للرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٦ .
- (٨) تاريخ الحركة الاشتراكية .. د . السعيد . للرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .
- (٩) اليسار المصري .. د . السعيد . للرجع السابق ص ٢٢٧ - ٢٣٧ .
- (١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية .. د . السعيد . للرجع السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (١١) اليسار المصري .. د . السعيد للرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- (١٢) تاريخ المنظمات .. د . السعيد . للرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٢ ، ١٦٦ - ١٧٠ .
- (١٣) اليسار المصري .. للرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٧ . تاريخ المنظمات .. للرجع
السابق ص ١٧٠ .
- (١٤) اليسار المصري .. للرجع السابق ص ٢٤١ .
- (١٥) اليسار المصري .. للرجع السابق ص ٥٣ .

- (١٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٤٥ - ٢٥٠ .
- (١٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٤ .
- (١٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ - ١٧٦ .
- (١٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٧٩ - ١٨٤ .
- (٢٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٦١ - ٢٦٣ .
- (٢١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٦١ - ١٨٤ .
- (٢٢) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
- (٢٣) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٥٣ - ٢٥٧ .
- (٢٤) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٤٢ .
- (٢٥) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٢ .
- (٢٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٥٠ .
- (٢٧) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .
- (٢٨) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٧٨ - ٢٨٦ .
- (٢٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٩٤ - ٢٩٨ .
- (٣٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٥٧ . الخ
- (٣١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤٠ - ٤١ .
- (٣٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ ، ١٠٢ .
- (٣٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠١ .
- (٣٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .
- (٣٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٠٤ .
- (٣٦) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١١ - ١١٣ .
- (٣٧) ابرا الدكتور عبد العظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة المعالة لاطاليا . راجع
 • تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ «
 (دار الوطن العربي ، ص ٢٠٥ - ٢١٥)
- (٣٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٧ .
- (٣٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١١٧ - ١١٩ .
- (٤٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٢٤ .
- (٤١) الصحافة اليسارية .. المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ ، صفحات من اليسار ..
 المرجع السابق ص ٤٧ .
- (٤٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٠٠ - ٣١١ .
- (٤٣) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .
- (٤٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣١٥ - ٣٢٤ .
- (٤٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٢٨ - ٣٢٤ .
- (٤٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٩٤ .

- (٤٧) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٩ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٣ .
- (٤٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٤٤ .
- (٤٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٨ .
- (٥٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٦٢ .
- (٥١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٥٨ - ٣٦٠ .
- (٥٢) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٤٠ ، ٣٦٠ - ٣٦٥ .
- (٥٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٦٧ .
- (٥٤) لقاء شخصي مع مصطفى طيبة في فبراير ١٩٧٩ .
- (٥٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٥ .
- (٥٦) اليسار المصري .. المرجع السابق ص ٢٨٨ .
- (٥٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٧٦ - ٣٨٤ .
- (٥٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٧٩ .
- (٥٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .
- (٦٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٨٣ ، ٣٨٩ .
- (٦١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٣٩١ - ٣٩٤ ، ٤١٢ .
- (٦٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٧ - ٤١٩ .
- (٦٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤٢٠ - ٤٢٣ - ٤٢٨ - ٤٢٩ ، ٤٣٥ .
- ٤٣٧ ، ٤٤٤ - ٤٤٨ .
- (٦٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٣٢ .
- (٦٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق ص ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) .
- ص ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٦٦) لقاء شخصي مع الدكتور فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .
- (٦٧) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. د. السيد ص ١٨٢ ، ٢٨٣ - ٢٨٤ .
- (٦٨) صفحات من اليسار .. المرجع السابق ص ٤١ - ٤٢ .
- (٦٩) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٠ .
- (٧٠) فلسطين بين مطالب الاستمرار ، صادق سمح ، ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٧٧ ، ٨٢ - ٨٣ .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٧١) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٧ .
- (٧٢) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٥٩ - ٦٦ .
- ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٧٣) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص ، المرجع السابق ص ٢١ ، ٦٥ .
- (٧٤) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق ص ٢٥٥ .
- (٧٥) لقاء شخصي مع د. فؤاد مرسى في يناير ١٩٧٩ .

٣ - ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ ، يحتاج الى وقت وجهد من شأنه أن يفضى الى تراخى اعداد هذه الدراسة للنشر امدا غير مقدر . ولعل الظروف تسمح بأذن الله بأكملها فى دراسة مستقلة ، تتبعا للموضوع المدروس ، أو فى نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها . على أنه يمين فى عجالة الافصاح عن الموقف الفكرى للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخى العام للموضوع بعد ٢٣ يولية ، لا عن طريق التاريخ التفضيلى له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التى توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر .

أولا : سلفت الإشارة الى موقف الملك المتعاض من الجامعة الوطنية التى كانت تقف بصيغتها الديمقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الاسلامية ، ليقوى بها على الحركة الديمقراطية . حتى يمكن القول بأنسياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومى ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجنح اليه من مسالك سياسى يفضى الى التفرقة . وقد آتت ثورة ٢٣ يولية فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونية ١٩٥٣ . بما يعنى أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق الترحد القومى الأمثل للجماهير الشعب المصرى بعناصره الدينية .

كما سلفت الإشارة الى محاولات الاحتلال البريطانى ، ازكاء روح التفرقة بين المسلمين ، الإقباط كلما أمكن له ذلك . وقد أمكن لثورة ٢٣ يولية اجلاء الاحتلال البريطانى عن مصر ، وتم ذلك فى ١٨ يونية ١٩٥٦ ، وازيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والإقباط .

ثانياً : فإن الاتجاه الاصلاحي المتصاعد لثورة ٢٣ يولييه ، قد حقق عدداً من الاصلاحات الاجتماعية التي كان من شأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التي كانت تعوق التوحيد القومي الأمثل . ومثال لذلك القرار الذي اتخذته في ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، وإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليية فضلاً عن إلغاء نظام الوقف الإلهي . كما ألغت الكثير من المدارس التبشيرية والأجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة . وحققت قدراً كبيراً من المساواة في فرص التعليم والعمالة ، بالتوسع في مجانية التعليم من ناحية ، والتزام نظام شبه صارم في التحاق الطلبة بالمدارس الأتلي وكلليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حداً للمساواة في فرص التعليم لا بأس به قط . كما شرع الالتزام بالحقاء الحريجين بالوظائف والأعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل . مما حقق ذات القدر من المساواة في فرص العمل للخريجين . والتزم في ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضاً ، حتى الوظائف الوسيطة .

ثالثاً : فإنه بعد قليل من التردد في السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للانتماء القومي لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التي أشار إليها جمال عبد الناصر في كتابه « فلسفة الثورة » وهي الدوائر الإسلامية والعربية والأفريقية ، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك في السياسات العملية التي شرعت منذ ١٩٥٦ ، وانعكس في كافة الوثائق الرسمية . الدستورية ، بدءاً من دسمنور ١٩٥٦ الذي نص على اعتبار مصر جزءاً من الأمة العربية . وكان الكفاح ضد الخط الصهيوني أهم ما نفست به حركة القومية العربية في مصر ، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من النواحي العسكرية والسياسية ، لا يتحقق في مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية إلا بالانتماء المصري للجامعة العربية الأشمل .

ويتعين الإشارة هنا إلى ما كان من ثورة ٢٣ يولية بالنسبة لحركة الإخوان المسلمين . فبعد نحو عامين من الملائنة والمجافاة ، انحسم موقف الثورة إزاء الإخوان ، بأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية في العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم . ولم يكن هذا العراك العنيف الذي جرى في أواخر ١٩٥٤ ، أمراً يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجماعة الدينية والجماعة القومية ، ولم يكن موقف الثورة قد انحسم بعد في هذه المسألة عندما شرعت في تصفية الإخوان . إنما كان مرد الأمر إلى نظام الحكم الداخلي ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية في البلاد ، قديمها وحديثها ، لتكوين تنظيم سياسي أوحده يخضع لهيمنتها المباشرة . وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وإمكاناته من أساليب التصفية :

ومن الجهة المقابلة ، فإن نظام ٢٣ يولييه ، وأن كان دفع التطور التاريخي.

فى مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومى بين العناصر الدينية ، فانه لم يتخذ
من السياسات العميلة ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا . ولعل مرجع ذلك الى
العوامل الآتية : -

أولا : نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذى قام بنورة ٢٣ يولييه فى المؤسسه
العسكرية ، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدى للملك ، ولا يلحظ أن كان
للوحد نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى فى فترات حكمه القليلة
المتباعدة . ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين
المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الاحرار على
شاكلة المؤسسة التى أنشئت منها . ولم ينجح التنظيم فى اقامة هيكل تنظيمى
سياسى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد . ويذكر أحمد حمروش ، أن لم يكن
ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق الى
أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش فى ١٩٥١ سوى
ضابط قبطى واحد برتبة لواء ، واثنين فقط برتبة اميرالى * . كما كثر
بالتنظيم فى بدايته من ينتمون الى الاخوان المسلمين أو الى مصر الفتاة من حيث
الاصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا أثرا لتنظيمات الثلاثينات .

ثانيا : ثم اعتمد نظام ٢٣ يولييه فيما بعد ، على جهاز الادارة كجهاز وحيد
يستند اليه فى نشاطه السياسى ، ولم ينجح النظام فى تكوين حزب شعبى
جماهيرى مستقل عن جهاز الادارة . واذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ،
كان أكثر مؤسسات المجتمع المصرى التى تظهر فى تكوينها أو فى مسلكها ظواهر
للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ والى
ضعف أثر حزب الوفد فيه ، اذا كان ذلك كذلك ، فإن استناد نظام ٢٣ يولييه
على هذا الجهاز الأوحده فى النشاط السياسى . كان من شأنه الابقاء على هذه
الظواهر . يضاف الى ذلك ، ما روعى فى اختيار قيادات الجهاز واقسامه الهامة
من أن يكونوا من « أهل الثقة » ، وهم فى الغالب أما أن يكونوا من الضباط
الاحرار خاصة أو ممن يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم
الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العضوى للمؤسسة الحاكمة كان تكوينا
يفتقد جاعية الوفد .

ثالثا : أن نظام ٢٣ يولية كان بعيدا عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية
الديمقراطية ، سواء فى صورتها النيابية أو فى غيرها من الصور الحزبية .
وكان يميل الى تركيز السلطة على نحو فردى . كان نظاما ذو طابع استبدادى ،
برغم ما أُنحز من إيجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة

(*) قصة ثورة ٢٣ يولييه . احمد حمروش . الجزء الأول (المؤسسة الحزبية للدراسات

والنشر . بيروت ١٩٤٠) ص ٢٩٥ .

وأضعف سلطتها ، وامتد هذا المسلك الى المجلس الى نفسه ، المؤسسة اقبطية المنتخبة ، والتي كانت تقف تاريخيا فى مواجهة الاكليريوس . وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفى هذا السياق جرت اجراءات التأميم للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الاجراءات لم يدع أحد قط بانها اتسمت بأى وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فإن عددا من هذه المشروعات وجات نسبة ملحوظة من الاقباط بين موظفيه ، وكان من شأن إعادة تنظيم علاقات العمل فى هذه المشروعات سعيا لايجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤممة كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ، ولدى الاقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه مصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

رابعا : اتخذت الممارسة المحافظة للإصلاحات التى قام بها نظام ٢٣ يوليه ، اتخذت طابعا دينيا اسلاميا ، خاصة مع بداية حركة التأميمات الواسعة . ويلاحظ ذلك مثلا فى تقرير لجنة المائة الذى أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطنى فى مؤتمر القوى الشعبية فى ١٩٦٢ . واضطر النظام فى غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة ، أن يتخذ مسلكا شديدا الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التى وجهها فى ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الإخوان المسلمين ، مما رأى معه قطعية لهذا المسلك أن يركز بعض الاتجاهات الدينية ، مادامت موالية له بحكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

خامسا : مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة فى السياسة ، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سواء فى الحياة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير الى التقوقع والتشردم وتخبر عوامل التوحيد ، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتمييزات المختلفة . لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوى المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائى يؤكده الحكم الفردى ، بمسلك تلقائى منه أو مقصود ، ضمنا لعدم التجمع من جهة ، واستنفادا للطاقات من جهة ، والتماسا للأمن والمساواة فى رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة فى ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء اقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تعوز الوسيلة السياسية لدعم بعض المرشحين الأقط والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضا فى الانتخابات الأربع التالية التى جرت فى الستينات والسبعينات (١٩٦٨ : ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسى الشعبى على طريقة الوفد ، عولج باقرار مبدأ دستورى جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة أعضاء فى المجلس النيابى . وروعى فيما بعد أن يكون المينون اقباطا غالبيتهم أو كلهم .

الأمر الذى يوحى أن الوجود السياسى الاقباط منحه فى يد الحاكم ، وأن أمنهم ومساواتهم بواطنهم منوط بمشيئة الحاكم وحده .

سافسا : مع الانعطاف السياسية الكبيرة التى جرت فى السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسى والفكرى لليساى باتجاهاته المختلفة فى مصر ، جرت بلجوء الدولة الى استخدام الدين كسلاح لوصم اليساى بكل اتجاهاته بالالحاد . والجأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها الى اشاعة مناخ أثار حذر الاقباط من اثاره النزعة الدينيه كجامع سياسى يستبعدهم . بما قد يؤثر مستقبلا فى حقوق المواطنين لغير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع .

ومن جهة أخرى ، أثر خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والحائكة فى ١٩٧٢ ، وأفضت اليه اثاره تدريجية سابقة وشائعات راجت . وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر ، وانتهى سعيه الى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن أتت أحكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والاقباط . وأثيرت أحداث من بعد فى أسيرط وسمالوط سنة ١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة ، فانه مع استخدام الدين كسلاح فى معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته ، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الاسلامية أيضا . وقد ساعد مسلك الدولة الأول فى اشاعة المناخ الدينى ضد اليسار ، ساعد فى تقوية الحركات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الانتماء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة . فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هى حامية الاقلية القبطية . وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما الى خصم .

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث . أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، فى اطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الدينى والمفهوم القومى لها . وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة فى التفرقة بين المسلمين والاقباط . واذا يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتي المصلحة الجهرية فى اشاعة التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فان مقاومة هذا الأمر تدخل - كما دخلت فى الماضى - فى نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة فى كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضى وما قرب .

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية فى اطار المفاضلة التى تمليها الضرورت التاريخية .

ماذا بعد

مقدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية فى مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية ، وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع إيضاح جوانب الصراع السياسى التى لا يست تلك الحركة . وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية ، التركيز على صورتها العملية الملموسة ، وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسلمين والاقباط وامتزاجهم مما فى وعاء قومى واحد . لذلك لم تفرق الدراسة كثيرا بين حركة البناء القومى وبين حركة هذا الامتزاج ، ونظرت اليهما كمترادفين فى التطبيق . واقتضى ذلك تتبع مواقف القوى السياسية المختلفة فى السياق التاريخى انعام من هذه العلاقة ، والظروف التى سعت فيها كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد او معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذى استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى اى من هذه المواقف .

وليس من اهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ، أو التركيز على ما يعتبر عظة وعبرة ينبغى اخراجها للقارئ . وحسب هذه الدراسة أن تمد امام القارئ خيطا من خيوط التطور التاريخى لمصر فى القرنين الاخيرين ، ليستخلص بنفسه ما يراه . على انه يمكن فى تجريد شديد القول ، انه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسية المختلفة : ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسلمين والاقباط أو استغلال اى من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل ، وليس فى مقدورها أن تتجاهل ، أن ثمة سيارين للجامعة السياسية فى مصر، تيار دينى يؤكد على الجامعة الاسلامية كحامى سياسى يضم المسلمين كافة فى مصر والعالم ، وتيار قومى يؤكد على

اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي - أى صلة الزمان والمكان - كجامع قومي يضم المصريين كافة فى جماعة سياسية واحدة ، وإن اختلفت أديانهم . وإن الجامعة القومية التى نبئت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطانى . قد آلت فى منتصف القرن الحالى الى أن تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو ينجلي بقدر مالا تتطابق الدائرتان اللتان ترسمهما كلتا الجامعتين . على أن ما يمكن أو تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تتقيان على أرض فلسطين . بالنظر الى الموقف العقائدى المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهيانية فى فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين) ، وبالنظر الى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار . ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الإشارة فى فصل سابق ، الى أن الوطنية المصرية قد استوعبت فى حركة الوحدة العربية مادامت مصر على مضونها المكافح للاستعمار ، وإن الحركة الدينية السياسية ورغم مجاناتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سماتها الى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة فى مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشتبك فى عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى راتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين طرحه للجدل فى هذا الفصل الآخر ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية إزاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى . وإن جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن أن يبدأ ولا ينتهى نهاية مبصرة ، مع توقع ألا يصل الى نتائج المرجوة مرة واحدة . فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلالها الكثيف على الجميع وتراكت آثارها عليهما معا . وأخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة ، ولا يتتبع أى منهما ما يطرأ على فكر الآخر من تغييرات ، ولا التنويعات المختلفة لوجهات النظر المتباينة داخل كل منهما ، هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق الى صاحبه ، وبها يصير كل منهما فى مثل أنجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجدد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

وضع المسألة :

ونقطة البدء فى هذا الحوار ، التى تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيسار الدينى السياسى من جهة ، ومن حيث ما توجبه

الامانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة ، نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي - او بعض من فصائله - في نظراته الى التيار الديني السياسي باعتباره كله، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية ونسداد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن اسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات الغوى الرجعية كالسراى استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني السياسي من حيث هو تيار شعبى . وجرى بوح من الربط الخاطئ بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تعميم خاطيء في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطنى في مرحلة كفاح لاحتلال البريطانى ، أن يقصروا آمالهم السياسية في اجلاء هذا الاحتلال وفى بناء النظام الديموقراطى الدستورى ، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الاسلامى وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضارى لا كادية لملء الفكر الوافد من اسس واصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، انما يتمثل الخطأ المقصود الاشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من ان التيار الديني السياسي هو مجرد حرف للمعركة مع الانجليز والملك وانه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية انها نظرت الى النفوذ الثقافى والفكرى والحضارى الغربى بحسبانته اخطر اسلحة الاستعمار واشدها فتكا .

ومن جهة اخرى شاع خطأ آخر فى النظر الى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بل درجات مختلفة سيمه لدى التيار الاشتراكى - وهو انراض علاقة غير منفكة بين تيار فكرى عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . والفكر الديني السياسي يخدم لاقطاع ويعبر عنه سياسيا ، والفكر الثابريالى يخدم الرأسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكى - والماركسى خاصة - يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لايدولوجيتها وماخذها الفكرى العام ، لا وفقا لبرنامجها السياسى الاجتماعى . وقد بصاغ التعبير عن هذا المنحى بطريقة اثرت رصانة فى الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الامر يؤول فى تبسيطه الى المعنى السابق .. وساعد على استقرار هذا النظر فى تقييم الحركة الدينية، انها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بايضاح برنامجها السياسى والاجتماعى . وانها فى بداياتها لم تتروى فى تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المألوف الذى صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التى نظر بها الى الحركة الدينية السياسية ، يعيبها عيبان اساسيان ، اولهما انها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثانى انها تجاهل النظر الى الفكر موطئا فى البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة فاعمة للاستعمار ، ودعم ذلك كله العزلة المضروبة على كل جانب تجاه

الأحر ، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط تؤول به الاحداث ، ولا يصدر عن استمراء تقاس به الأفكار والمواقف وزاد ذلك من العزلة المنزوية . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكر موروث عشنائه وعشنائه به اثني عشر فرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حيناً ، وبانحداره وجوده حيناً ، وبصراماته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . وإذا كان لحقه في انثرون الأخيرة الركود ، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف مطية وعالية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا في هذه الفرز المتأخرة . أن جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر أسد عن الحقيقة . كما أن الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب على أنه حدث بى فترة الركود ، أن دهنا الاستعمار الاوروى ، وانكم المجتمع أمام غزونه السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهية . وهنا ظهر مايمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذبوع . وانزوع هذا الفكر في البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمحافظة والتقدمية .

المهم في هذه المجال ، الإشارة إلى أن الوضع الراهن قد آل إلى ازواجية وثنائية واضحة ، فى كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ، ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد . العامل السياسى والاقتصادى الذى يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكرى والايديولوجى بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى . وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ فى فهم الأوضاع المعيشة . ولعل النظرة وحيدة الجانب التى سادت غالبا بين أهل الفريقين هى المسؤولة عن هذا الانقسام الحاد الذى يصدع المجتمع ويفتت قواه ، وهى المسؤولة عن هذه الغربة المظلمة التى تفشى أهل كل فريق تجاه الآخر . ولعل هذا التفكك هو ما أبعد سنين طويلة إمكانات التقارب والتأخى ، فلم يمكن المشاركة ، ولا امكن فى ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة الهيمنة المنفردة ، ولهذه الصعوبة الصعبة التى حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك أن افتقد التأثير المتبادل .

ثمة دائرتان متميزتان ، واحدة للعامل السياسى الاقتصادى ، والثانية

للعامل الفكرى الأيديولوجى (❦) . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نمط فكرى وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففى إطار الفكر الليبرالى وجد العديد من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة . قد تصل الى حد التطاحن . وجد فى هذا الإطار نفسه قيادة ثورة ١٩١٩ وبعض من أقوى أعدائها . وضم هذا التيار مثلاً الوفد والأحرار الدستوريين على تضادهما السياسى . ومن جهة أخرى ، وجد تعبيران ، أحدهما من التيار الموروث والآخر من التيار الوافد، ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، ويمكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبرهما عن مصلحة السراى وتبعيتهما لها .

وفى إطار الفكر الدينى وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين ، المؤسسة الرسمية وعلو، رأسها الأزهر ، خاصة فى عهد مشيخة الظواهرى والمرافى الثانية ، وكانت مؤيدة للسراى ، وجماعة الإخوان المسلمين التى جاءت بتعبير سياسى متميز ومختلف أياً كانت تحالفاتها فى الثلاثينات . وقد آلت من بعد فى ١٩٤٨ الى التناقض الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك الاحتزازات العنيفة فى مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفاهيم الفكر الموروث ، رغم أن توجهه الاجتماعى والسياسى لم يختلف . وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطنى ومزجه بين الاسلام والوطنية فى صيغ عملية .

وعلى هذا فان التشابه فى التوجه الفكرى والأيديولوجى لم يكن يفيد بالضرورة تشابهاً فى التوجه الاجتماعى والسياسى . والفارق فى التوجه الأول لم يكن يفيد بالضرورة فارقاً فى التوجه الثانى ..

ومفاد ذلك ، انه فى صدد قياس الوجهة السياسية لأى تيار أو جماعة ، لا يجوز الوقوف عند الإطار الفكرى العام ، إنما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة فى البيئة الاجتماعية ، مع التسليم بأن أى إطار فكرى عام ، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفاً سياسياً واجتماعياً محدداً . والعبرة فى التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الأجنبى ، وأن التحرر الوطنى هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الأيضاح يتعين إثارة الجدل حول ثلاث مسائل ، الأولى تتعلق بالموقف الفكرى لتيار الاسلامى بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ، والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، أى موقفه من مبدأ المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

(❦) للدكتور أنور عبد الملك دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . وفى واحدة من أهم شوافه الفكرية ، فيما يظهر .

١ - المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن أبا الأعلى المودودي ، الكاتب الماكسناني ذا النفوذ الفكري الكبير لدى التيار الديني السياسي في مصر وخارجها ، يوجه سهام نقده الحادة الى الجامعة القومية . يقول أنه لا يكاد ينشأ الشعور بالقومية لدى قوم ، الا وهم يصطبغون بصبغة المصيرية . - ويصي أسسا ستا تقوم عليها القومية ، وهي وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ ، وحدة اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ، « ان هذه القوميات هي التي جرت بلاء عظيما على الإنسانية ، ووزعت العالم الانساني الى مئات وآلاف من الاجزاء . . ان القوميات التي تقوم على هذه الأسس ، لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الأحوال ، وهي على الدوام متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن تقضى على غيرها . . » ، « من المقتضى الفطرى لئل هذه القومية أن تنشئ العصبية الجاهلية فى الإنسان ، فكل أمة فى الارض تريد اجتثاث أمة غيرها ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشيء الا لأنها أمة غيرها (١) » .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو ، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دينا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذى خلفه الاستعمار الغربى . وان النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلا فى مؤسساته التبشيرية والاستشرافية ، وفى اليهودية الصالبة ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها . وان الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدومة الذين روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا ، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية فى بلاد الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون (٢) .

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الإنسان لوطنه وقومه واهتمامه بها مما يعتبر محمود دينياً ، إنما يقصد « أن يصبح وراء المسلم لرقمة معينة من الأرض أو الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية للعنصرية ، وبعبارة أخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الإسلامية » (٣) .

وإن كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « أما نحن فمجتمعتنا مفتوح ، مجتمع عقائدى أيدىولوجى ، لا اقليمى وطنى ، ولا عنصرى فرمى ، بل يعتبر المؤمنين إخوة » (٤) .

على أنه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الإسلامى ، يتنرب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحه ، فينقل عن الشيخ حسن البنا «بدأنا بالجامعة العربية ، وهى وإن كانت لم تستقر بعد الاستقلال ، إلا أنها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فطينا أن ندعمها وتقويها ، وعلينا بعد ذلك أن نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الإسلام ، عربية وغير عربية . فتكون نواة لهيئة الأمم الإسلامية باذن الله » (٥) .

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الإسلامية والوحدة الإسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن أن يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والأرض ، إلى جانب الأفكار والوظائف والنظم والتقاليد إلى حد بعيد .. بل المفروض فى العروبة خاصة ، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الإسلام ، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين » (٦) .

ثم يذكر فى سياق آخر « أن ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه ، فالإسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم .. أن مكان العرب فى الجسم الإسلامى مكان الرأس أو القلب » . وهو إذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفعرونية ، وفكرة النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يجب على دعاة الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الاوطان والشعوب العربية جمعاء ، بغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة ، فى مقابلة الدائرة الإسلامية المفتوحة ، فحسروا بذلك وراء وقوه مئات الملايين بسبب من العنصرية الجاهلية » ، وذكر أن من شأن التفتتات انارة النعرات الاقليمية فيقال أن آسيا للاسيويين وأفريقيا للأفريقيين وهكذا (٧) .

ويذكر الشيخ محمد الفزالى فى سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية

المحضية أهم ما نفلناه عن الغرب وحلغناه حجر الزاوية في إقامه الدولة الحديثة . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وإيران ومصر والعراق والحجاز وضرابلس .. يجبطون في هذه الضلالة العمياء ، فإذا بكل دولة مسلمة يضفيها السعى وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة ، ثم لا ينظر من ذلك بشيء كامل .. ولم نستفد من بركات النزعة القومية إلا خزان الرعدة الإسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني أخيرا من أكل حقوقنا ودوس حرماننا .. ان كل نزكية للنزعة القومية والعصية الجنسية والوطنية ، إنما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها . لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر أن العرب كانوا يعيشون باسم الإسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصية العروبة وحاربوا الأتراك مع الإنجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للإنجليز واليهود » (٨) .

وهو يعيب على الفكرة الوطنية انها تفرض على الأديان وصايتها المشتركة « .. وتسخرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الأمن العام .. أما ان ينظر مثلا الى الإسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والجناس ، فهذا امتداد خطر .. » ، وإذا كان حب الوطن غريزة ، فإن الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩) . ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنا سؤال لا بد من إجابته حينما نقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الا ملزم أن يعيش في ظلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الإسلام نفسه . عرفنا مثلا أن الإسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الأثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم اللحاد والفساد ؛ ويوجب مثلا أن يكون رجاله - ولاية ورعية - مقيمين للصلاة وقافين عند حدود الله .

فإذا كانت نداء الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فإن الإسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكثر بهذا العنوان الذي اتسم به ، عنوان الحكم القومي .. أما إذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالى باتجاهات الإسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكثر لتعاليمه الخلقية والاجتماعية . ولا يلتفت لنشرباته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين » ، ثم يعقب ، ان الدستور المصري القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة .. » (١٠) .

وللشيخ الغزالي . كتاب آخر أصله في الستينات ، حص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ، ولكن أولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الإسلام ، يقول « أى عروبة تبقى بعد انتزاع الإسلام منها » ، « ان الإسلام هو الذى صنع الأمة العربية جسما وروحا ، لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا في جاهلية طامسة .. » ، وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المنوى سد مسده بديل من التقاليد الزاهفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحي والمادى كله .

وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن اداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الأمة ، ويقصد تعويقه أن يكون رابطا عاما فعالا بين ابنائه في المشرق والمغرب . ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بنى الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان ، فهي بصورتها تضع من العوائق مالا يصل - أن لم يزد - بمراعاة الاقليات غير العربية في الوطن العربي كالأكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية (١١) .

ويذكر أن العروبة اقتزلت بالاسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون ، إنما هي حسبا ورد بالحديث الشريف ، «ليست بأحدكم من أب ولا أم . وأنا هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي» . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها إلا العرب (١٢) .

يبدو مما سبق أنه ان كان الدكتور القرضاوي والشيخ الغزالي يلتقيان مع أبي الأعلى في النظر العام الى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، إذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لانتمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتماء الاسلامي السياسي لا يتم لديه الا بنفى الهندية كائنات سياسية . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . ولجأه هذا الرفض الى ان يضع في النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من الاسس ما يجعلها الى محض عنصرية ، رغم ان الجامعة القومية في مفهوم دعائها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ، إنما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزماني والمكاني ، بما يؤكد العنصر الحضاري في بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العدا والبعضاء ..

اما «الجانب المصري» فقد صدر لي نقده للقومية عما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع أبي الأعلى مثالا لاختلاف التطبيق - مع الالتقاء في النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحكم ونقلا لما تقضي اليه من تفكيك أو توحيد . وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية في القرن الماضي . ثم يقبلها متحفزا الآن لما تقضي اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لا بأس بها في طريق الجامعة الاسلامية

الاشمل ، فتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة ، فثم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوى ، تفصح عن أنه مع التحفظ العام نجاح الفترة القومية ، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة ، ففى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر في دويلات صغيرة ، وبحسبانها خطوة في طريق الجامعة الامم . وبمراعاة الاصرة القوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح علي المحكم القومى أن مكن للنظام الاسلامى أن يعيش في ظلاله .. ويصندر القرضاوى في تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته «ان الجهاد فرض عين أن هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يعرف من العدو أولا ، فان عجزوا او تكاسلوا فعلى من يلهم .. مسلمية سببت بالشرق ، وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر .. فيجب على المسلمين فداء اسراهم وان استغرق ذلك اموالهم» (١٣) .

وفي مقابل هذا التقبل للعروبة ، فلا يظهر - فيما يبدو - من الجهة الاخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الفزاة . والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ، ينشدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية او السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع للضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتححرر .

ولا يوجد وجه لراى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية ، او يضمن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع العول والاستغلال الاستعمارى ، وجامعة وثام وسلام مع الشعوب المهضومة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن الا أمر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة ، أهى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، أم دول تجمعها اواصر التضامن العام ، أم اشكال تتخلل هذين الطرفين . وان الإشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها «هيئة أم اسلامية» كما ورد في حديث الشيخ البنا ، يشير الى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لايرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى اية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدير امکانات العملية سواء كانت سياسية او اجتماعية او دولية او تاريخية ، فلا بدور حيل رفض مطلق وإيجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة او محتلفة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذى لايفسد امكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرابطتين

القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع . وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الأمم الضعيفة . وبهذا ، المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين ونحو ذلك ، مادامت تلك الشعارات ترفع ، لا لاثارة للنزعة الاقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لكثافة الاستعمار خاصة .

ومن جهة أخرى ، فإن التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبث افكرية القومية ، باعتبارها ظهرت على ايدى « يهود الموننة ونصارى الشام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعة العربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الاسلامية وتفتيتها لها . ويمكن ان يضاف الى هذا القول عن مصر ، ان كان لاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتتفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على انه ايا ماكان امر هذه الاسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المنشحة ببرودة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة للإسلامية ، كانت هى ماأفضى لنمو الحركات القومية ، لانها كانت تستر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الاسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ، ولا انها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع .

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصبية على قبول المصريين فى صفوفها ، وارتجت بابها من دون اقحام للمصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم ، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرايين على ما أشير اليه فى الفصل الاول من هذه الدراسة .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون اليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتنكيل مشهورة . ولايرد ذلك الى طورانية رجال الاتحاد والترقى ، مادام يظهر انه لايعدو ان يكون استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم أيام السلطان عبد الحميد واسلافه .

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ، ولكنها نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي املأها بعد خلع من العرش ، ويهاجم المعارضين الدستورية في دولته ويقول « قلت وساقول ، شرحت وسأشرح ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أعما شتى ، والمشروطية (الدستور) في دولة كهذه موت للمصر الأصلي في البلاد . هل في البرلمان الانجليزى نائب هندي واحد ، أو أفريقى أو مصرى ؟ وهل في البرلمان الفرنسى نائب جزائرى واحد ؟ وهم يطالبون بوجود بواب من الروم والأرمن والبُلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني . لا ، لا أستطيع أن أقضى على ابن الوطن الذى تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركى المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستورى في بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تعلم هذا الحكم في الدول التي لاتتمتع بوحدة قومية » (١٤) .

وبهذا يظهر أن الدولة العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام ، انما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الاخرى . ورفضها « للمشروطية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا المنصر الغالب . وينظر السلطان التركى الى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ، ولا يفرق بين عربى مسلم وبين رومى مسيحي من اتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الاسلامية ..

والامر الثانى الذى مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الاشارة اليه في الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الاسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربى والتصدى له . بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطنى اسلامى ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى.. وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعمارى الغربى الى العالم الاسلامى والعربى ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الاجنبية مثل قد على ذلك .. ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الانجليز مصر . بل اصدر السلطان بيانه الشهير يعصيان أحمد عرابى زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطانى ، ومن قبل ذلك خلع الحديوى اسماعيل بنصبهبة من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الحديوى توفيق الذى استمدعى الانجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربى في سائر انحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعلاذا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية مأتى الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فكرة

النهضة العربية . فان مطالعته التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان
نمة تميز عربي تجاه الإعاجم . وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم
بان الصبغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم
القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة الميشي ،
فبسي على أساس من الثقة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على
ما تعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي . . واتفق
لانه الصبغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة
والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الاسلامية . والنبت بهذا اصيل غير
واحد . والبناء قام على ارض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الاشارة الى ان
واحدة من اهم الوظائف التي استلتمت قيامها ، ان تكون وعاء لحركة
التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه
الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور ، ولا يمكن
قيام رابطة اسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل
امثال الافغانى والكواكبي بمناهج متنوعة . وان فكرة الوطنية المصرية
الاشيقة ، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين
ضد الاستعمار البريطاني رغم انتصارها غير المنكور .

واذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في
انها في ظروف صعبة ، قفزت ، بالمجتمع المصرى قفزات الى الامام ، وقفزت
بالاستعمار البريطانى قفزات الى الوراء . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها
قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط
انشديد ، انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطانى سمحت بنمو الحركة
المصرية في اوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلخ عن الدولة العثمانية ، فقد
والت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد اعوام قليلة ،
وجردته من سلاحه الأثير في إثارة التفرقة الطائفية .،

واذا كان الاستعداد سمح بشكل ما من اشكال التجميع العربى في
بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة
العربية أن انخفضت ضلله مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعه من الخليج
الى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا ام فرنسا ام امريكا . واذا
كانت استهوت الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة
لمشروعاته تؤرق ليله . ودلالة ذلك أن أبا من هذه التصنيفات حقيقى غير
مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حى مكافح . ان ذلك لا يعنى
ان كلا من هذه الجامعات متشابه مترادف ، انما الحديث يجرى هنا في
سباق الدليفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لاي من
هذه الكيانات . ان الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه ،

بتقدير مدى ملائمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التى لن تلبث أن
تعم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فإن التفاصيل الخاصة بأصل
النشأة التاريخية لأية حركة فى ظروف ملموسة ، لا ينبغي أن تفصل عن
مسارها التاريخى اللاحق وما أدته من وظيفة ، أو ما يمكن أن تؤديه من
وظائف مبتغاة فى ظروف منيرة .

★ ★ ★

أن تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكر
الاسلامية . فيذكر حسن عسماوى أن القومية رابطة أوجدتها وحدة
المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين اهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة
واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعنى
تصصبا . لجنس ، بل هى اقرار بواقع أهل المنطقة » ، وأن بربرية طارق بن
زباد وكردية صلاح الدين كاصل لهما لا تنقص من واقع عروبتهما شيئا .
ويذكر أنه من الطبيعى أن تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ، ولكن
هذه الوحدة ليست غاية ، إنما هى إطار لفكر وتراث ، إنها وعاء يمكن أن
يحتوى تقليدا للرجل الأبيض ، أو استقلالا فكريا يستند الى طبيعة أبناء
المنطقة وتراثهم . . أن الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة
وفكرهم وتراثهم ليست الا وحدة المجرة والضياع أمام تحديات الماضى والحاضر
والمستقبل » (١٥) .

ويخص حسن دوح بإشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون
على أرض تمتد من المحيط الأطلسى الى الخليج العربى ، ويذكر « لم يستطع
بعض زعماء الاثراك أن يبددوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التثريك
الذى مارسوه قرونا طويلة » ، « أن المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد
قومية عربية فى منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم
هذه كنس الاثراك منافسيهم بمكنسة العروبة . ولكن العرب فطنوا لهذه
السياسة المسمومة ، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة
العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والاكراار
والتشكيك فى عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته
« الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على
الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية ، الا أن عناصر أخرى
كثيرة اشتركت فى صنع عروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويقر المؤلف فضلا للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره أساسا
قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لما يتصل به من مقومات خلقية
وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « وإلى جانب ما ذكرت فائنى
لا أستطيع أن أنكر أواضا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليوننا الذين
سكنون أرض العرب من المحيط الى الخليج ، يدين أكثر من مائة وثلاثين
مليوننا منهم بالاسلام ، والآخرين بالمسيحية . ولا أعنى أن هناك ثمة انقسام

او خلاف بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين اقوى
الروابط وامتنها ، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما ...
ونعل السبب فى هذا يرجع الى ان مسلمى ومسيحى الشرق يفهمون اكثر
من غيرهم تعاليم دينهم .. اما الغربيون فقد اعماهم الطمع وحب
الاستعمار .

فالدين اساس من اساس القومية العربية باعتبار خصوبة ارض العرب
بتراث الانبياء (١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح من تجمع
عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » ، ويقول « ان اسرائيل هى
الاستعمار والاستعمار هو اسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك
الصلح مع اسرائيل ، يمكنه ان يصنع الحقائق الآتية .. استعمار غربى
تشارك فيه امريكا وانجلترا وفرنسا وحنالة يهود العالم .. استعمار
نشئت فى ارضنا وبأيدىنا ونعطيها شرعية .. هذا هو معنى الصلح مع
اسرائيل » .

فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهى « عقيدة الاسلام » ، فضلا
عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد ، ويرى ان الغرب وامريكا المسيحيين
« لا يملكان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة
للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر
وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود
بالهجرة اليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وغير
ذات الاطماع فى المنطقة العربية كالالاتحاد السوفيتى .

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المؤلف النظم الرأسمالية التى تمكن
اراس المال الاجنبى والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول
الاستعمارية . ويرى الأخسذ بخير ما فى النظم المختلفة ، ويذكر « جاء
الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين ..
اما الحركات الاسلامية الحية فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع
الجماهير » (١٨) .

وحديث حسن ششماوى وحسن دوح يكشف الى اى مدى يمكن ان
تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية فى النظر الى الاساس الفكرى
العام - للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم
خلاف بينهما الا فى بعض تفصيلات المسألة ؛ مما يمكن حله بذات المنهج
الواقعى الذى التزمه الحسنيين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين
بالفكرة القومية ، وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن
حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب
لحركتى المكافحة والنهضة . على انه يمكن الاشارة هنا الى مثل آخر للفكر

الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجددين فى ١٩٥٠ ، وهو
الشيخ عبد المتعال الصعدي .

اذ كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدأ » ، هاجم فيه
الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم - ورد عليه الشيخ محمد الغزالي
بكتاب « من هنا نلّم » الذى سلفت الإشارة اليه - فرد الشيخ الصعدي
على الاثنين بكتاب « من اين بدأ » فذكر « أن لكل مسلم جنسيتين ، جنسية
عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان
كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير
المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات .. وكذلك لكل مسلم وطنان ،
وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنًا واحدًا ، وان
كان مجتمعًا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم ..
لكل من الجنسيتين والوطنيتين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتناقض
ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما
ينظر اليهم ، فهم ذميون يرى الاسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ..

وقال الشيخ الصعدي « أن الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلاً من
أن يعتز بمصريته مع انتزازه باسلامه ، وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع
ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى صلى الله عليه وسلم بأنه
من قريش فقال « أنا افصح العرب بيد ائى من قريش .. » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالي لفظهما بين الخلافة
الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وطعنهما أن هذه الحكومة لا تكون الا فى
شكل الخلافة ، وذكر ان الخلافة التى الفاها اتاتورك القيت «بعد ان وصلت
الى آخر مهازلها وصارت - العوبة بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان
محمد وحيد الدين العوبة فى ايديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعها
بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الفاؤها هو الذى فتتهم . وذكر ان خلافة
أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح انها
رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد . واذا
كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامى
على ذلك الشكل ، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه (١٩) ..

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد
به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائماً
فى صورة الطغاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال « أن الترك
لا يزالون أمة مسلمة ، وانه من حسن السياسة أن نأوى ما بيننا وبينهم
من جروح ... أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل فى الحروب ، وقد كانوا
علينا مع دول أوروبا القريبة ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من

الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة » (٢٠) .

★ ★ ★

بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام لتجامة . وهي ما ركز عليه الشيخ الغزالي في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذي أشير إليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لإصدار هذا الكتاب . وهي صلة الإسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعها منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك في نواياهم تجاه الإسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الإسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحي ، بما يفال من أن المدارس المسيحية الطائفية والإجنتية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومي العربي ، الذي أدى إلى بعث القومية العربية . ويسمى للشيخ الغزالي إصدار دور الإسلام الضخم في بناء النوجود العربي ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والإجنتية ، يسمى ذلك تخيرا مقشوشا هازلا (٢١) .

وبلاحظ في هذه النقطة أن التيار الديني السياسي ، يثير حلدا واضحا من مبدأ القومية العربية الذي يصاغ صياغة مفرغة من الإسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة إنما يراد به إقامة جامعة بديلة عن الإسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على أنه إذا لم يكن تكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر في سياقها السياسي والاجتماعي المموس ، وأن يندبر في همومه وشراغله العامة ، إذا أمكن ذلك فيمكن ادراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة إلى الدين كعنصر في بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وأن البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه ..

أما الإسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسي للفرد والمجتمع ، فلا يظهر أن وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالح في إنكاره ، أو تجاهل ما يفيد الواقع والتاريخ في هذا الشأن . وإذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقى بشأنها أو التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأي يرد قيعا إلى .

أن من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا إلى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذه الدنار . وعبرة عبد الرحمن البراز التي اقتطفها الشيخ الغزالي تفصح عن ذلك .. « سنخرج إذن توا نحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ،

ويستخرج أيضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين .. (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الإسلامية في مصر أقوى وأهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنه لا يجهز اتخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الإسلام لم يكن دين جميع المصريين وأن ثلث دين الأكثرية منهم .. فلابد من رابطة تجمع بين جميع أبنائها ، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية في الشئون المدنية » (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابي يقر بأن الدين يولد في ذويه نزعة تساند دوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف في الفريقين (المسلمين والنصارى) لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذي في تجاوزه اضلار بالوطن العربي وبالقومية العربية » ، وأن كون المسلمين يشكلون الأغلبية في الوطن العربي ، أدى بالبعض إلى الظن بأن القومية العربية هي النزعة الإسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكي يبعدوا المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش في عصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف إسرائيل علينا ، ونرى إيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة في الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة في التسوية بين ذوي الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى ، فإذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا في أرض الشام ، وأكدوا على فصل الدين عن الشاء القومي، وحلوا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيه ، وصار إبعاد الدين عن السياسة مقروا « لتنصهر الأمة في بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربي في بناء الحضارة الحديثة (٢٥) . ويضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة الإسلامية . على أن للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هي « أن السادة الباحثين في تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى في لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة في الأيام التي سبقت الحرب العالمية الأولى. ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التي كونتها وبأثر الوعي القومي بهذا التكوين .. » (٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، إلى وجوب النظر في الفكر القومي إلى نشأتها في الاقطار العربية المختلفة ، ولا يقتصر النظر على

ما بدأ في لبنان وسوريا . وقد سبقت الإشارة الى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الاسلامية ، كما اشير في دراسة سابقة الى انها بدأت بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة اداؤها في نشأتها الاولى ، فبينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطورا للوطنية المصرية . . وبينما لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، اى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة النابعة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة نالثة ، فإن كثيرا من المفكرين الداعمين الى القومية العربية، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن أن تلائم بين اقرار الدين كاساس في بناء القومية ، واقرار المواطنة لذوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضارى والايمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما . واللهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المتخفية من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال نشأة مفكرين اهتموا بدور الاسلام في البناء القومى على نحو واضح. ويمكن ايراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم زكى نسيبة وهو استاذ اردنى.

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد « وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين اعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التي تبنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية في خلق الأمم وفي رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا في تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تبديدا لذلك الى دور الكنائس القومية في اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية في ايرلندا في مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » . وهى اشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية في دم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف أن ضعف أثر انعام الدين في تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » وأن الخطر يتمثل في أن تطفى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل

القومي عن طريق « فهر جماعة لأخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب انتمية الدينية .. » ، ثم يذكر « أن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعي .. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك مدعاة إلى إضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الأولى بروح التآخي بين مسلمي مصر وتبطلها ، ثم يذكر « إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل في البناء القومي ، فما ينبغي أن تتجه القومية في هذه الحالة اتجاهها تصبياً ضيقاً » (٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، أن الدين يفيد قوة تماسك قومي ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوطة مكافحة ، وفي حالة تعدد الأديان في الجماعة القومية ، يمكن أن يربط هذا الأمر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوي الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية ، « أن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - في طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التي تحرك الشعوب . ، ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملاً من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الديانات الأخرى « من نجح نجاحاً كلياً في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبي إلا عندما اعتقدت أكثرية الشعوب بالوحي الإلهي الذي هبط على محمد وبرسالته » ، « أن الجموع الكبيرة التي أقبلت على اعتناق الإسلام في البلاد التي فتحها العرب ، إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة ، ولم ينتشر الإسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . أن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما ديانتهم الإسلامية فقد وجدت سبيلها إلى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام في أقطار شاسعة في أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغي أن تقوم القومية على أساس ديني ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التي تضمها ، إلا أنه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامي كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وإنما هو قانون جامع لشؤون الدين والدنيا معاً .. والقوة الموحدة في الإسلام لا تأتي من الانتماء إلى إيمان مشترك ، بل ربما كان الأمر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعي

المشترك والى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيئهما الإسلام « ،
والفرآن ينظم الفئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لفسوق
الإنسان ، « ثم أن الإسلام كدعوة موجهة الى الإنسانية جمعاء يتضمن
العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى ، لا فى الاعتقاد فحسب ، بل فى
توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجدانية ، وهو خير أساس لآى
توحيد . كما أن الفرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال فى لهجات متعددة
» وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين
العرب أيضا .

ويذكر أن الإسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث
المجتمع العربى ، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبيل القرن التاسع عشر
على أيدى نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من
جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى» ،
وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين
فى مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره .

وينقل عن الدكتور أبو الفتح رضوان ما يشير الى أهمية الإسلام فى
استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركى ، « لولا
أشراق الإسلام ، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس ، لصارت الأمم
العربية فى عداد الأمم البائدة » . ثم يشير الى التراث المسيحى فى المنطقة
العربية باعتباره مع الإسلام « الميراث الثقافى العربى العام يعد عاملا
للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور حازم نسيه ، « كان توحيد العرب لأول مرة فى
تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة
العربية فى مركزها التاريخى مدينة بوجودها للإسلام » . وهو يذكر ذلك
رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية لل أحداث
الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتى أو الاقتصادى أو أى صعيد
آخر » .

ويقول أن النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ
الإسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى
فى الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الإسلامية هى الوسيلة التى
تتحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات
تاريخية واحدة يرجع معظمه الى تراث الإسلام ، الذى نهض بهم الى مركز
الصدارة فى الشؤون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الإسلام
والعرب . وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لانه لا يختص بهم
وحدهم ، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالإسلام ،

رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسعو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة . وان القومى العربى يرى فى تركة الاسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن مينا الفارسى الأصل ٠٠ » . ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مركزها الأساسى ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها . كما ان المساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل فى انه يعود اليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنیان العروبة الاسلامية (٣٠) . ثم يشير الى أن مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقدّم مفكرى القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى » (٣١) . ثم يشير الى السبب الذى ادى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ ازاء تلك السياسة التعليمية ، الا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية ... » ، ثم يشير الى أن القومية استطاعت ان تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعى القومى » الصادر فى ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربى اذن ، بصرف النظر عن معتقده الدينى ، أن يدرس الاسلام والنبي محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم ٠٠٠ » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الاحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض ديننا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

٢ — مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، أى لمن من القاطنين أرض الدولة تنسب حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، أن ينحصر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، وإلى أى مدى يكون الانحصار . ولعل هذه النقطة العملية هى أدق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بلرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعة ليست فى ذاتها محل اختلاف الرئيسى ، ما اتفق على تدبير ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلاً للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرتة للجامعة أساسها النظر فى أمر المواطنة، أى مركز المواطنين فى الدولة والمجتمع ، من حيث تمائل حقوقهم وواجباتهم، وإن كانوا من أديان مختلفة . فالأمر هنا لا يتعلق بالجامعة ، ولكنه يتعلق «بالمانية» أنصح هذا التعبير .

وبالنظر إلى التيار الإسلامى السياسى ، فإن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية تركز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتاباً يتعلق بتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر . على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية المموسة ، يوجب النظر فى الشريعة الإسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الأمر ، ذكر مايراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين ، ما يرونه رأى الإسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع

الإسلامي .. وليس العصد من إيراد هذا البيان ، الإحاطة بكل مايشور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح . وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيا عن الطول لا يفرضه الواقع من مشاكل ، وإن الفقه الاسلامي لديه من الأدوات والوسائل مايمكنه من تحريك الامور استجابة للواقع المعيش . وأن لدى مكرى التيار الاسلامي الرغبة والعزم على الخوض في هذا الطريق .

وقد يكون من اسباب مايفادفه الاجتهاد في هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على اصول الشريعة الاسلامية واصول الفكر الديني السياسي من أن يكون نتج باب الاجتهاد والاخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ، قد يكون في ذلك ذريعة لانتلاخ تلك الاصول ، وهي تواجه - في نظر التيار الديني - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعومة . ولعل التيار الديني السياسي يرى نفسه في مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ الابداء والاصول ، وليس في مرحلة معالجة الفروع . وأنه في مرحلة فرض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس في مرحلة التعامل مع الواقع القائم .. وأن قفزة على تلك المرحلة الاولى قد تمنح للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو . وأنه عندما ترسيخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله ببرونة أكثر . وهذا اسلوب تعرفه المعارضة الثورية في تصديها للواقع المرفوض ، وهي في رفضها لاصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الاساسية لدعوتها ، تتجنب ان تستردج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على انحشاد المنظم والنعيبة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، وإلا يؤدي الاستطراد في التفاصيل الى اثارة الخلافات . والتناثر ، وحرصا على الايضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهي لا تجب التعرض للفروع الا لا يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض في «في ظلال القرآن» أن يستطرد في شرح آية الجزية ، الى الخلافات الفقهية التي تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول انها قضية تاريخية وليست واقعية «أن المسلمين اليوم لاجهادون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون » ان قضية وجود الاسلام ووجود المسلمين هي التي تحتاج اليوم الى علاج .. » (٣٣) .. ويؤكد هذه الفكرة في كتابه « معالم في الطريق » في الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآني .

على أنه اذا جاز هذا النظر في التصدي لفروع المسائل ، فان المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، انها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتعاملها هو ما قد يؤدي

اني التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج مايتعين تفاديه ، وهو يؤكد انفساما حادثا لا بين ذوى الاديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الديني السياسي والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته . والمطلوب اليوم راب ماانصدع ورتق ماانفتق ، نقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تتراعى محاولات الوصال .

★ ★ ★

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، ان من المسائل التي تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم في الدولة التي تطبق الشريعة ، هل يكون الاصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين في جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا في الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم في إنشاء معاند مستحدثة .. كل هذه مسائل لابد ان تجلّى تماما للمسلمين ولغير المسلمين ، فلايكفى النوايا الغامضة او العبارات المائعة او الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور» .

ثم يطرح لمشكلة طرحا صريحا بقوله «أن غير المسلمين قد عاشوا في ض (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التي ترى أن مثل هذه الدولة هي الغاية والمثل الأعلى المنشود الذي يحقق المساواة بين المواطنين ، وعاشوا مكائد الاستعمار التي استغلت (حقوق الاقليات) لمرقلة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجانب . وهم قد تكون لهم ذكر يات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب احد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانوني وحقوقهم ومستقبلهم ، وأن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية في معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التي يؤخذ منها ويترك ، والتي تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة .. من حقهم أن يصدروا بالتقول الفصل في شأن ماقلعنا من مسائل .. لا أن يصدروا بتشريع دستوري مفاجيء ينص على أن شريعة الإسلام هي مصدر التشريع ..»

واقترح الكاتب ضرورة الشروع في حوار حول هذه القضايا ، وهي ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات ، « انها قضية اوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة» . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأحبار الدين غير المسلمين والمفكرين المارزين في مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤) .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، في حديثه عن قضايا الدستور

والديمقراطية في التعديل الإسلامي المعاصر ، انه اثر من الشيخ حسن البنا
تفرقه هدية بين الدستور والعاون ، مع ايضاح ان الدعاء للاسلام خلاهم
مع العاون في تفاصيله «لا مع الدستور في مواعده العامة التي تقرر حقوق
الآنة» . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من اثر ذلك ، منع
ماكان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومنع
ماكان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بان
نظام الحكم في الاسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك ان «وقف بعض
العاملين للاسلام موقفا سلبيا من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات
السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الاسلامية» ، بل ربما
تطلع البعض الى التخلص من هذه الأنظمة والارتقاء في أحضان المستبد
العاقل ..» (٣٥) .

وحديث الدكتور فتحي يوضح الحاح المسألة المعروضة من جهة اوضاع
غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . اما من حيث مواجهة هذه
المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي ان الاسلام يعترف بالإديان السابقة
عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ،
ومن ثم فان الانتكماش والتعصب لىا من طبيعته . وإن الآيات التي وردت
بالعرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء ،
انما وردت جميعها «في المعتدين على الاسلام والمحاربين لاهله» ، ونزلت
لتطهير المجتمع الاسلامي من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فرقا معينا من
اهل الكتاب اشتبكوا مع الاسلام في قتال حياة أو موت ، «فاليهود
والنصارى في هذه الآية يحاربون الاسلام فعلا ، وقد بلغوا في حريم منزلة
من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحجب اليهم» (٣٦) .

ويذكر ان كانت عواطف المسلمين تتجه الى اليهود والنصارى لصله القريب
التي جمعتهم . وقد حمى نجاشي المشقة النصراني المسلمين الفارين اليه من
عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حريهم ضد مجوس
فارس ، ولكن اليهود أبعدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم الى المدينة ،
وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخي بين
الاديان ، في نطاق وحدة تكون تعاونت بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس
أن ما يقدهه اتباع دين ما لا يكرهه عليه اتباع دين آخر ، « وضمان المصلحة
العقولة لاشباع كل نزعة دينية لا يهدم - بل يهدم - حق الكثرة في اعلان سيادتها
وتنفيد برنامجها ..» . فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ،
فحق مسلميها يقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر
اسلامية لحا ودما ، وأنه لما يساعد على ذلك أن الاسلام كما رأيت يرى نفسه
صندي الكتب الأولى ، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما
السلام ، (٣٧) .

ويدور الغزالي أن « بلغ من مرونة النظام الاسلامي ان اعتبر اهل الدمة جزء من الرعية الاسلامية (مع احتفاظهم بعبديتهم) ، ومن ثم عهد المعاهدات الخارجية مثلا فيها المسلمين والدينيين كامة متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على انهم قد أصبحوا من الناحية السياسية او الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وأن يقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم واحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم . واستعمال اليهود والنصارى فى الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع فى بلاد الاسلام الى هذا العصر (٣٨) » .

ويقول فى موضع آخر « أننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين التسليب والهلال ، بيد أننا نريده دعونا بين المؤمنين بعبسى ومحمد لابن الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا » ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما أننا مصريون فنحن لانكر وطننا ولا نجهده ، وأما أن شرط المصرية الصميمة الاتسلاخ من الاسلام فهذا ما نستقر به أى غضاضة ياقوم ، فى ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين ، وينتهى الى القول « قد أجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسلميهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الاسلام ، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط » (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الاسلام دلت الأقليات كما لم يدلها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية . وأن ما يذكر ضد حكم الاسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك - المتأخرين ، فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى ، بل كانت ذات طابع سياسى ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين فى سوريا فى ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر فى الدولة العثمانية » ، « أن الحكم حين يصير الى الاسلام ، سمير فى مبادئه السمحة الكريمة التى لا يملك أنكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شئ فى أوضاعها ولا حقوقها التى تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفى القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد فى العبادة الا الامثلة النادرة التى كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها . ليثيروا الفتنة التى تمكن لهم فى الأرض » . وأشار الى أن الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ،

فاذا دخلت الجماعة المسيحية فى خدمة الجيش أعفيت منها . وقد سبق مرعى
الجزية على فلاحى مصر المسلمين لا أعفوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر ثواب الدعوة الاسلاميه اهتماما باوضاع غير المسلمين
وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا يصل
فيه العول عن حقوق أئس الذمة وواجباتهم فى المجتمع الاسلامى . فمن حقوقهم
حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من
يقصدهم باذى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الامام العرافى ، ان من
كان فى الذمة ، وجاء أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا ان نخرج
لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمه
رسوله ، « وحكى فى ذلك اجماع الأمة » . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من اطم
الداخل ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتصفه حقا أو كلفه
فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه ، فانا حجيجه يوم القيامة » .
ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم اثما . وقال أن حق
الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دعاتهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم
وأعراضهم . فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميا غير حربى
قتل ، ومن سرقه قطعت يده « وبلغ من رعاية الاسلام حرمة أموالهم وممتلكاتهم .
أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وأن لم يكن مالا فى نظر المسلمين ،
كالخمر والخنزير » .

ويحىى الاسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه ، وتحرم غيبته
« ولا يجوز سببه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب » . أو ذكره
بما يكره » . وينقل عن القرافى المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو
غيبه ، فقد شيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين
الاسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان
الاجتماعى فى الاسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين
الرملى الشافعى ان دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن
حقوقهم أيضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه فى الدين ينص القرآن .
ولا يجبر أحد ولا يضبط عليه لترك دينه الى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ
شعبا مسلما حاول أجبار أهل الذمة على الاسلام .. وكذلك صان الاسلام لغير
المسلمين معابهم ورعى حرمة مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين
الكنائس القائمة وقت الفتح الاسلامى ، ثم أورد عهد خالد ، لهم أن يشربوا
نواقيسهم . فى أى ساعة شاؤوا من ليل أو نهار ، الا فى أوقات الصلاة . وأن
يخرجوا الصلبان فى أيام عيدهم » . وذكر عن احداث الكنائس ، أى بناء
الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الامصار الاسلامية ،
وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عنوة « اذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على

مصلحة رأها ، ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد أمثله من مصر ،
وهذا ذكره المقرئى « وجميع كنائس القاهرة المدورة محدته فى الاسلام
بلا خلاف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم
كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، امر لم يمهّد فى تاريخ
الديانات » (٤٢) .

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء
الجزية والحراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكام القانون الاسلامى ، واحترام
شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القرآن
واجبا على المسلمين ، ووجه ايجابها حسبا يستظهر المؤلف ، أن الاسلام أوجب
الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر اداءها
منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير
دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على
المسلمين . لذلك فهى لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ،
ولا تجب على أمراه ولا صبى ولا شيخ ولا ذى عاهة ، ولا تفرض على راهب .
ولذلك فهى تسقط عن تجب عليه ، إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب
حماية أهل الذمة من مواطنيها ، وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين
فى القتال والدفاع عن دار الاسلام . . . « وقد أعفى من الجزية نصارى الاغريق
لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الاشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية
على مسلمى مصر كمسيحييها لما أعفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من
مال التجارة الذى ينتقل من بلد الى بلد ، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ،
انما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير
الوضع بالنظر الى الذمى ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة
مساوية للزكاة . . . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من
المسلم ولا حرج » .

وأما الالتزام باحكام القانون الاسلامى ، فيصدر عن وصفهم يحملون
جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم
الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا « الاسلام ورسوله
وكتابه جبهة » ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة
ودينها ، مالم يكن ذلك جزء من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى ،
وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) .

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم ، الى ما لا يدخل فى
نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين ، وهو الروح التى تبلى من حسن المعاشرة
ولطف المعاملة ورعاية الجوارح وسبعة المشاعر الانسانية من البر والرحمة

« الاحسان » . وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلهم في الدين ، والمجادلة مع أهل الكتاب بالنبي هي أحسن « وقلوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلينا وإلَيْكُمْ واحد . » . واکرام الرسول لاهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم . وذكر بن اساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه او جنسه أو لونه » ، « اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى » ، « ليس المسلم مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم او يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط » . وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ، أن الاسلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤) .

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر . بقوله أن الدستور الاسلامي يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . الا ما اقتضته ظروف دولة ايدولوجية تقوم على أساس فكرة الاسلام » (٤٥) .

أما عن تولي غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر « لاهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين ، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالامامة ورئاسة الدولة ، والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين . والولاية على الصدقات » . لان الامامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا ، بل هي من أعمال العبادة لكونها جهادا ، والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية . فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به . وأشار في ذلك الى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الدعي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الاسلامي السياسي . على منهم اتبعوه وبتضح أكثر ما يتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، اذ يعود الى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشكلات الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم الى غيرهم . ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الاسلامي السياسي . ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومي والديني السياسي ، أو داخل التيار الديني العام بين المحافظين المتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الاسلامي . وخلاصة النظرة السابقة ، أن مبدأ المساواة القانونية والتوَاد الاجتماعي مقرر ، تنسب به صفة المواطنة على غير المسلمين ، الا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الامامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الاسلامي السياسي القائم الآن . ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للمشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية ، « يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى ، لانه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ٠٠٠٠ أن الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا - وفي هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » - ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظيمة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده (٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن عسماوى بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى . والشريعة لديه هى الاحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مستولون أن نرعاها » وهى احكام قليلة بالنسبة لثبوت الدنيا ٠٠٠٠ لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة فى تطور ، فترك لهم جل - أن لم يكن كل - شئون الارض يباشرونها بأنفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الاسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الاوائل يجهلون فى فهمهم على نحو مطلق ٠٠٠٠ واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فانهم - وأن أحسننا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد الى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه ٠٠٠٠ هذا الفقه الاسلامى يستحق من جانب - أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم احدا ، وحين أقول لا يلزم احدا انما اعنى احدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » - وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمين قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام ديناً ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعاة الحركة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مأسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الالهى ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين « وراث شهداء المسيحية الاصيلية فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » . ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الارض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « وراث حيس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم ٠٠٠٠ » ، « لا ، هذا لا نريده ابداً ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء ٠٠٠٠ »

ولا يحسبن أحد أن امجادنا القديمة في المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، أما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون في الارض بمثل ما تستحق أن تعيش » (٤٦) .

أما عن منهج تطبيق احكام الشريعة في المسائل الدستورية . التي ندخل فيها المسئلة المعروضة من جانبها الحفوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه . وإذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الإشارة الى اتجاهه انكرى . وهو أنه يتعين في المسائل ذات الاهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت او مشهورة . اما السنة التي تتمثل في احاديث الاحاد ، فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية . وأن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة . وكذلك نزل المعتزلة والحوارج ، وكان الامام الغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول ، ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التي يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا ما يثبت به صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة ، وذلك « في رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠) .

وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى ، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فإن صدور الاجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، أى لا تكون له حجة شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرقبيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة في أى من هذه المرات بالاجماع السابق ، بل نقضوه باجماع لاحق .

ومن جهة أخرى فإن سنن الاحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص . فمن باب أولى لا يكون الاجماع ملزما اذ نقصته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع كمصدر يلى السنة في المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنة . وقد جاء القرآن باحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١) .

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولى ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستورى ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم الى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى . وبقي الفقه الاسلامى في هذا المجال في دور الطفولة . ولعل من

أسباب ذلك نزعة الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الامويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كُتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة في هذا المجال ، حتى لا ينفتح الباب لهوى المحاكم (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فإن فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم في جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تامه بينهم في سائر الاسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، أو عقيدة ميساسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام - في نظر الأستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر الى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين ان الاحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والسادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففي صدر الاسلام كانت الدولة - كما قلنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فألقى عبثها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى عبثها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف ، فإن مما جاء به الاسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا . ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الحضر حسين والشيخ محمد محمد المدني . ومن هذه المبادئ أيضا نفى الحرج الذي يؤدي الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغي . وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظته من أن وضع أهل الذمة في البلاد الاسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما سدوته من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وإمراعاة تلك الاعتبارات جميعا ، يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن نسير إلى الرأي بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا نثير لهم - لا سيما في هذه الآونة - نفسا . إننا بذلك نفدري عن روح الإحاطة بين طائفتي الأمة بل ونزهدا ، ونسعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامي أكبر عقبة بل ونزللها . • وختم حديثه بما جاء في السنن من أن - لهم ما لنا وعليهم ما علينا • (٥٣) .

★ ★ ★

مع تقدير 'الموقف المتكامل' الذي يعرضه الدكتور متولى في كتبه المنشار إليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الاسلامي في مجال الاحكام الدستورية ، وهو المجال الذي يتصل بوضع غير المسلمين - فانه يمكن اضافة عدد من النقاط إلى ماكتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق اساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار . وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية الى أشير الى بعضها في اطار مواقف التيار الاسلامي - لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزءا هاما من المسألة ، من حيث المساواة في التعامل والاضاع امام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤل في امكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى نولى بعضا من الوظائف العليا فى المجتمع ، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط - ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية انشريعة لتولى هذه المناصب . وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا به 'للاغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فإن وجه الاعتراض على هذا التبرير ، أن استناده الى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة ذاتة ، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هى الأقلية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سيمًا شاملا • وإن وجود الأغلبية العددية الاسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الاسلامي ، من أن تؤول مقاليد الأمور فى لحظة ما الى الأقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى العكس من ذلك فإن ما يثير حذر التيار القومي ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنة لهم ويحيل المجتمع الى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم ، هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ،

ملاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصدر الأول للاسلام، ان المسلمين في الصدر الاول للاسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عديدة مرجوحة ، فلزمهم في هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لتلا يقلت الزمام من ايديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع ازاء القوى المناهضة لهم .

اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . . صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين في الشئون العامة . كما آلت اوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الاوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الامر . ولغكرى الاسلام اليوم اسوة بعمر بن الخطاب ، الذى اسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فان التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا اقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته او تطالبه باسرها ، بوصفها اقلية او جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره في الأرض ، وتراكت له على مدى السنين اعراف شاعت في اساليب الحياة المعيشة ولا بسهولة اغتيالها . وهو نيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توحيد داخلي بالنظر الى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربى برمته .

واذا كان يمكن القول بان التطور التاريخى في القرنين الاخيرين قد أنتج انفصاما في المجتمع ، بل ما يمكن ان يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والوروث ، فان راب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو انكاره ، لبر في مكنة أحدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في مكنة الآخر القفز الى آخر الطريق . وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم امر لا محيص عنه . ولا يظهر ان ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، يبنى دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء في الوطن المشاركين في تفاحه ونهضته .

ومن جهة معاكبة ، فاذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين ، اهم من هذه المسألة محل النقاش ، فأنه بالنسبة للاخذ بالقانون الاسلامى : لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، ان عقبة تقوم ازاء الدعوة للاخذ بالشريعة الاسلامية ، اهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح او البحث فى شأن الشريعة الاسلامية ، مما يحتاج الى بحث مستقل ، والى نقاش أكثر آناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ ثمانت الشريعة هـ ، انسانية ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الفزوة الغربية الوافدة اليها فى القرن التاسع عشر ، ولما سار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل اليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وان الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهى بذلك تعتبر مجالاً أصيلاً للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلاً عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضاً لغرب العرب من الاقليات القومية كالأكراد والبربر مثلاً . ولا صحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الاسلامية ، من حيث هى كذلك ، لا تصلح اداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الاسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى . وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل .

والى من لا يطمنون الا الى صواب المفكرين الغربيين ، حتى فى اخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ايراد مقولة روجيه جارودى « أن الجزائرى ذا الثقافة الاسلامية ، يستطيع أن يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكينه الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العقلى ممثلاً فى ابن رشد ، وأن له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . » (٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو الى تلمس سبيل « ترائى » للاشتراكية العلمية التى يعنىها حاردورى . ولكن المقصود بيان الى أى مدى صحيح يمكن للفكر الترائى أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولاً الى الصياغات الفكرية الاصلاحية او الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الافقار ، ولم يكن سببه التثوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وانه أن

صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصدق من باب اولى بالنسبة للشريعة الاسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

انما يثور الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك باصولها تمسكا متصل بالاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتنافى مع أصول الشريعة . ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن اصولها وان يستخدم ماداتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع يناهى اصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارها حسبما سلفت الاشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الاسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم ازاءه ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة ما سلفت الاشارة اليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعبدى والدكتور متولى .

★ ★ ★

ويبدو أن كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الإسلامى . ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولي الوظائف العامة ، يرد فى المار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر لقارئ الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الإسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الإسلامى . دون أن يمضى هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية . وإذا كان وضع أهل الذمة فى تولي الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى فى إطار هياكل تنظيمية رسمها ، فغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه ، فى إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة .

وإذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيراً جديداً ما لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال ، تفسيراً قد يكون محلاً للانكار ، ولا تريد أن تطرح منهجاً من نوع ما اثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورد والدلالة .

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلاً او كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول

النشريعة الإسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول . وعلى هذا النحو يمكن إثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية أهل الدمة لتولى وظائف معينة ، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة ، ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا ، وإن اختلفت أديانهم .

لقد كان الماوردي من الحنكة في بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنباً إلى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هي بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الإمامة عند الماوردي سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي (وإن اختلف في وجوب هذا الشرط الأخير) . والماوردي وإن لم يورد شرط الإسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . واجبات الإمام عشرة ، هي حفظ الدين ، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، وإقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يماضي الإسلام حتى يدخل في الدمة ، وجباية الفئء والصدقات ، وتقدير العطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض إليهم من أعمال ، وإن يباشر نفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردي الولايات التي تصدر عن الإمام أربعة أقسام ، وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء ولايتهم عامة في الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات والأعمال تعنى الأقاليم وعمومها يعنى انسياغ ولايته على أقاليم الدولة كلها) . والأمراء ولايتهم عامة في أعمال خاصة (أى في إقليم معين) . وقاضى القضاة وتقريب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسب على أقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في أعمال خاصة (أى سلطة محدودة في إقليم محدد) ، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين (٥٥) .

ويذكر الماوردي أن الوزارة على ضربين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، والاولى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) واضعاًها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الإمامة إلا النسب وحده ، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين .. » ، ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل إليه من أمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الألبام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدى عنه

ما امر ويمضى ما حكم ، ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك فى الراى كان باسم الوزارة اخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة اشبه » ..

وذكر ان شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب فى المؤهل لها الحرية ولا العلم « لانه ليس له ان يفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز ان يحكم فيعتبر فيه العلم .. » وذكر ان يراعى فى وزير التنفيذ سبعة اوصاف ، الامانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من الصداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس اهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا فى الراى ، احتاج الى وصف ثامن وهو الحكمة والتجربة » . ولا يجوز لوزير التنفيذ ان يكون امراة ، ويجوز ان يكون هذا الوزير من اهل الذمة ، وان لم يجز ان يكون وزير التفويض منهم (٥٦) » .

والماوردي ادراكه غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الامرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين ان الاول بملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (اى الانفراد) بتقليد الولاية وتسير الجيوش وتدير الحروب والتصرف فى اموال بيت المال قبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شئ لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الاربعة ما يمنح اهل الذمة منها (الوزارة) » . ورب على هذه الفروق الاربعة فى الولاية فروقا اربعة فى شروط التولية ، فيشترط فى وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالاحكام الشرعية والمعرفة بامرى الحرب والخراج . ولا يشترط شئ من ذلك فى وزير التنفيذ . وايضاها لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردي : « ان جاز تقليد اكثر من وزير تنفيذ على اجتماع او افراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما » كما لا يجوز تقليد امامين ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان اوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين فى ممارسة العمل ، ولكن فى هذه الحالة اما ان يكون كل منهما عام النظر خاص العمل .. ١. ولاية عامة على اقليم محدد) ، او ان يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير انهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان واليين على عمليتين مختلفتين ، لان وزارة التفويض ما همت ونقل امر الوزيرين بها فى كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم يتحول به احد من الولاة ، واذا عزل وزير التفويض اتعمل به عمال التنفيذ ولم يتعمل به عمال التفويض . لان عمال التنفيذ ثياب وعمال التفويض ولاء » (٥٧) .

وامارة البلاد عند الماوردي على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة انما تكون تفويضا من الوظيفة للامور فى بلد معين ، فيكون الامير عام النظر

خص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحى وتقدير
أرزاقهم .. والنظر فى الاحكام وتقليد العضاد والحاكم .. وجباية الضرائب
وفرض الصدقات وتنفيد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية
الدين والناب عن الحرم .. اقامة المسدود ، والامامة فى الجمع .. وتسيير
الحجيج ، واعتبارا بهذه السلطات يشترط فى التقليد فى الامارة العامة ،
« الشروط المعتبرة فى وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية
فى الامارة وعمومها فى الوزارة » ..

واما الامارة الخاصة ، فبى كحالة ان يكون الامير مقصور الامارة على
تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض للقضاء والاحكام
ولا لجباية الخراج . ومادامت استبعدت من الامارة الخاصة سلطات القضاء
والخراج ، فقد استبعدت من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية
وهو شرط العلم . وفرق أيضا فى اماره الجهاد بين الامارة العامة والامارة
الخاصة (٥٨) .

★ ★ ★

ويظهر مما سبق ان الامام فى نظر الفقه الاسلامى ، وان كان مقيدا
باحكام الشريعة مأثورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الاسلامى ، فان سلطانه
داخل هذا الاطار العام من احكام الشريعة ، اى سلطته التقديرية ، لا يحدها
حد من تنظيم دستورى أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكتشف عن ضخامة
هذا الأمر ، ان حدود سلطته السياسية والادارية بالفة السعة والعموم ،
وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وأن شروط
تولى الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرده الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم
كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتثنيذ الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب
والتصرف فى المال العام قبضا وأداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو
حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما
قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم
وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعاً يملكها وحده . وإذا كان
لا يجوز للدمى أن يكون وزير تفويض . فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة
التي صورها الماوردى . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد
توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل
الأحد ، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملاً منها جميعاً ، كما تتبادل
الرقابة فيما بينها على الأعمال ..

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الادارية - لا الدستورية فقط -
ان لم تعد السلطة الادارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما ،
او مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالاحكام الشرعية وامور الحرب

والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهيا للمدير بموجب علمه الفردى ، ولكنها تنهيا بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا ، وتجمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، اثبات أن ما يكله الماوردى لذى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم مؤولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تدبير أو تنفيذ ، أو على الأقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدتها احكام الدستور ، وفى نطاق احكام الدستور تقيدتها القوانين المتعددة ، وفى نطاق هذه القوانين ، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور، لا تمارس سلطة فردية ، إنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا . وإن صدر القرار بامضاء فردى بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الامضاء تنويجا لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو فى الغالب فى المهم من الأمور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقول ان السلطة الفردية ، سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدئين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور .

وسلطة الامام التى صورها الماوردى فردية تماما ، يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وأنها فى النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعى ، سواء كان تنفيذا أو تشريعا أو قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد فى المقذور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . مادام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاسلة . فضلا عن ذلك فإن الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الراى الآن ، وإن تغير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابى ، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاقله ألا يكون ذميا ، لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى فى النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردي للذمي أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي مبلغ معلومات للامام ومنفذ لقراراته ، أى أنه « يؤدى الى الخليفة ويؤدى عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردي أن يقتصر على هذه الوظيفة ، إنما يمكن أن يكون مشاركا فى الرأى . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي أن يضاف الى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض اضافة شرط الاسلام اليه . ووزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن أن يصلق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التادية الى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن امانة البلاد .

أما عن جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردي لتقلدها ، المرجولة بوجها وذكورية ، والحرية والاسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالأحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومدهاء ثم ذكر « فإذا احاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين .. وإذا اخل بها أو بشيء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتى ولا أن يقضى .. فاما ولاية من لا يقول بخير الواحد بغير جائزة (٥٩) » . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق وإثبات الولاية على من كان ممنوع التعرف بجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتوزيع الأياام واقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، وتصفيع شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه ، والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته ان لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا بأقليم معين عام النظر خاص بالعمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد نوزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالأختصاص الاقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يهـوره الماوردي والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاء المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والأحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الأعلى او برضاء الحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضي اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعوى وفي انفاذ الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع والاثبات وقائمه وتبين اوضاع التنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام درجات التقاضي الأعلى .

ويمكن ملاحظة ان وظيفة القاضي في تصور الماوردي تدور في دائرة اوسع في اطار الشريعة الاسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي ، أي يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضي في النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فان ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر اسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهى الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه . وذلك كله وفقا لبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات . وانه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فان فكر الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتتكشف السلطة الفردية .

واذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فان حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم - وما تؤثر به في اوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

ان كل ما ورد ذكره فيما سلف . يتعلق بحوار فكري حول الحقوق والواجبات . واذا امكن حل هذه المبالغة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . وهذا اهم ما يؤثر فكره في بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر ان عقبة فكرية تموق الوصول في هذا الأمر الى المستوى المأمول . ومراجعة الادبيات السابقة يوضح ذلك . وان عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكر التيارات الاسلامي عن رأى الاسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف .. بل هي جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الاسلام في انسانيته . وقد سلفت الإشارة في فصل سابق . الى ما بينه حسن البنا من ان الاسلام يلقي على هذه الحقوق قداسة لاتوفرها لها القوانين المدنية . كما سلفت الإشارة في هذا الفصل الى ما ذكره يوسف القرضاوي بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد نل مسلم بكرامة الانسان ايا كان دينه ، وان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله ، وان ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على انه بدت في الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزبون زى التيارات الاسلامي ، بدت امور واحداث مما ينكره الاسلام فكرا ومسلكا ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصب ان يطعن الى نسبة هذه الممارسات الى التيار الديني الاسلامي . ولم تتكشف اية مسئوليات محددة عن اى من هذه الوقائع . على ان وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت او بيان او منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الامور الى التيار الاسلامي السياسي . مما يوجب اتخاذ موقف جدير يزيل هذا الزعم ويعلم موقف الاسلام من تلك الامور . وقد لا توقف تلك الاحداث بذلك .. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسي ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تتراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فان الاسلام يميز بين المعاهدين والحريين من اهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزا واضحا بين النصارى اللواتين وبين غيرهم ، سواء في المواقف التاريخية او الحالية : وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب في الادبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه اشاعة الكراهة تجاه فريق من ابناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخي . وتلزم الإشارة ايضا الى منهج الاستاذ الامام محمد عبده عندما

ذكر انه يتعين الا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد .
انما يجب فرز الخيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضاً من
الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة
الكراهة ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد في غير ميدانه ،
وتوجيه للكراهة الى غير مستحقها ، وصرفها عن مستحقها من الأعداء
الحقيقيين للوطن والاسلام . وشغل للناس بغير الحقيقي من الاخطار ، شغلا
لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع
خالقاً بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع ثان ١٤٠٠هـ) ،
مستهجناً نسبة اية شبهة في مسلك الاكثرية المسلمة تجاه الاقلية القبطية ،
مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال « ان الموقف في مصر من جميع
جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الاثرات ، ان اضرار الاساءة الى هذا الوطن ،
تلحق اول ما تلحق بالاكثرية فيه ، فهل بلغ الفناء من المسلمين في مصر ، ان
يسبوا الى وطنهم بأيديهم والى انفسهم بانفسهم . لا اظن فما زال في
الرؤوس العقول » .

٣ - الموقف الفكرى للكنيسة

للمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية ، أو وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الإشارة فى أكثر من موضع فى هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربية ، التى وفدت فى ركاب الفزوة الاستعمارية على مصر . ومن جهة أخرى ، سبقت الإشارة الى أنه فى مواجهة العدوان الصهيونى الاستعمارى ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة العربية المناهضة للصهيونية للاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الإشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامى وانفومى قادر على الاسهام فى حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام فى ابضاح فكرة التميز والاستقلال - السياسى والاقتصادى - أمتند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفى هذا السياق ، تجدر الإشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند الى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانتشاء دولة اسرائيل . والامر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف اندينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية ..

يسيطر غبطة الانبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا افنيهم » . لان وعد الله لهم كان مشروطا »

وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبيهم « على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » ، « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم وفوا جميعا في عبادة الأصنام » .

لقد اختار الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدي . وقد أسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم ان رفض شفاعة الأنبياء فيهم . ان مملكة اسرائيل في المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية مهدة للمسيحية » فلما انت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الانبا شنودة في مناسبة اخرى ، ان مصر بالنسبة لليهود كانت ارض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وان سيئاء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عيور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لمعزل ديني ، ويذكر ان فكرة العزل الديني قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمّل الايمان ، وأصبح الايمان في وقتنا الحاضر ، الايمان بوجود الله - أصبح الايمان بوجود الله في كل ركن من أركان الأرض ، ولم يعد من المقبول ولا من الممكن ان نجتمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكي نضعهم في أرض «بينة» . وان الدين يرى ان انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم » ولم يعد ممكنا ان يرجع الناس المؤمنون في الأرض كلها الى أرض معينة . كما ان الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة ، والا سيقول اليهود في انفسهم ان أمريكا مثلا قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذي أرجعهم » . وذكر انه لا توجد آية في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، « ولكن توجد آيات في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبي بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » ، وان كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت في المسيحية ذات معنى سماوي . وقد انتهت اليهودية في نظر المسيحية «ديانة وزالت ككنيسة » وعلى هذا فكل نبوءة في العهد القديم تشير الى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلمهم ، لابد ان تفهم على انها قد تمت في الماضي بمجيء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسيّر تعاليم المسيحية «

ياعتبر اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هي ديانة من يتكرون المسيح ولديهم « النعمة الشريفة القاتلة » أتى إباحة لهم في كل العصور ، ان يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . « هذا هو سر عداوتهم للمسيح وللمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذي وقع عليهم عدلا في كل البلاد التي تمتدوا إليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم في سنة ٧٠ ميلادية » (٦٣) .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الارض المقدسة ، « ان الله الذي منحها تلك الارض في وقت ما ، هو بعينه الله الذي طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتمنتهم وقساوة قلوبهم » .

فاذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بألاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتحررة على الكنائس والاديرة والقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة في ١٩٤٨ ، لاذ تنروا في ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين دبرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة ان مداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية في القرن الأول وإلى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة . والمسيحي هو لليهود العدو رقم ١ » (٦٤) .

ويذكر الانبا يؤاس اسقف القبرية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التي وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند إلى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف في وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت إسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطاني مع الصهيونية ، « ان المسيحي الذي يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه ان يعتبر (إسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم إسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود في الكتاب المقدس ، انهم حاثثو عهد مع الله ، موصوفون بأشنع الصفات من القوة والصلف ، واتهم شعب متلذس وشعب فاسق زلن ، وشعب ترك عبادة الله مرازا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الإفاقي ، أنتم من أب هو ابليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلمهم الله لأيدي أعدائهم وشتمتهم في كل أرض لإبادتهم وأقنائهم ، فهي أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء (٦٥) .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل .. أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة إسرائيل ، فإن الانبا غريغوريوس قد تسائل عما إذا كانت المسيحية تبجح الحرب مع إسرائيل ، وأجاب بقوله أن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، إنما تتحدث عن الحق انخاص ، اذ يتنازل المسيحي عن حقه من اجل سيادة المحبة والسلام « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الصبر على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . ورد قول السيد المسيح « لا تظنوا اني جئت لأحمل سلاما الى الارض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويطبق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حقى أنا شخصا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن أن يقتربوا الى الله الا اذا تحطوا .. لذلك أنا بؤم ايماننا أكيدا من كل قلبى ، أن حواء الس لا يمكن أن يدخلوا فى الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب . وكشخص مسيحي أؤمن بأسفار الكتاب المقدس ، وبالحرمة المخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم الا انهزامهم . صدق الزمور عندما قال (املا وجوههم خزيا فيطلبون اسمك يارب) . ليس ما يمنع اذن أن يقيم لهم الرب سيف تاديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل .. فنحن نصل أن يهزموا فى الحروب لكي يخلصوا » (٦٧) .

★ ★ ★

وقد وقفت الكنيسة فى الستينات ضد ما قررت بابويه روما من تبرئة لليهود من دم المسيح . ونشط فى ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرقى (الانبا غريغوريوس فيما بعد) . وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر ١٩٦٣ . وما ذكره فى هذا الاجتماع أن الدين الاسلامى لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقد الالتقاء بين الاسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله مما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونية ١٩٦٧ ، أعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهوريا ضد القرارات الاسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الازهر والبطريرك (٦٩) . وأصدر بيت التكريس بحلول كتيبا ، ذكر به أن وراء زرع اسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على اوهايم دينية ، لأن استخدام دولة « اسرائيل » لهذا الاسم الوارد فى التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود

انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا ، ورغم أن اعانة اسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية ، هو ضد الايمان المسيحى .

ثم اشار الى الدور الذى اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح اسرائيل . عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح ، واعطت بذلك الدول التى يهيمنها مناصرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود المثلثين فى اسرائيل عن تجنى الكنيسة السابق » . وهذا موقف يراه الكتيب مدانا أمام الله وأمام العالم . « ولا يسعنا الآن الا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » . ثم ذكر أنه « من المقطوع به أن هاتين الحكومتين (بريطانيا وأمريكا) لايهما شئ فى الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الاخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح . فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى » ، واسرائيل تستند الى الشيطان والباطل لا الى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التى تساند العرب فى حروبهم ضد اسرائيل ، خلص الدوافع العربية من العداء الدينى « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربى فى ثورته ضد اسرائيل عامة . سواء من جهة قيامها او ضد اطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الاراضى العربية . هو خلوها تماما من أى عداء ضد الدين اليهودى . فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين . لا يحملون أى بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية فى حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكتون الاحترام والتوقير العالى بكافة أسفار العهد القديم وأنبياؤه وأشخاصه ٠٠٠ وفى هذا يمتاز الضمير العربى عموما على الضمير الأوروبى الأمريكى الذى لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية . وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية ٠٠ أن الضمير الانجلو أمريكى لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورنها من المصور الوسطى ، ولا تزال تتردد فى جوانبه أصداء الحروب الصليبية » . وثانى تلك العوامل هو الحوافز الانسانية التى تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد الى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية للقومية التى تفرض وجودها وتثير الطريق أمام العرب . وستؤدى فى حروبها مع اسرائيل « الى هدفها الايجابى المتمنى وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصليبية ودولة اسرائيل . وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية الى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله فى أساسه الدينى ، بالنسبة لكتيبة استعمرت باستمساكها العنيد بترانها الفكرى . وأن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله فى ذلك مثل موقفها الفكرى

ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضا أن مقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، أن ينظر الى المصرية فى إطار الكيان العربى الاشمل ، حسبما سلف البيان فى فصل سابق . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى . وأن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى أنشئت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية الى أن تكون صيغة انفصال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يثيب عنه أن عوامل تكوين الجماعة متولدة ، ولا يظهر أنها محل لانكار الجادين وأن من يحذرون المصرية الإقليمية إنما يصدر عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا . ومن جهة أخرى فإن محك جدارة أى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة . سيما أن كان هذا الغزو لا يتعاقب باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، تفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد أنهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الإسلامية .



على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق . وما يتعين إبرازه بادئ ذى بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة . إنما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشجع تبينها بين المواطنين وأن اختلفت آراؤهم ، أما ما ينبغى الحذر منه ، فهو أن يقوم موقف سياسى يستقطب أهل دين ما ، لا يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لأن - الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويقصم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن

الكنيسة والوطن . فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند الى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطانها الروحي والسلطان الزمني . فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جندياً أو وزيراً أو ملكاً . لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية الكاملة في قيامهم بأعبائهم الوطنية والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضماً اجتماعياً أو سياسياً » (٧١) .

وذكر في مناسبه أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه الى « لبنان الجريحة » الى عنصرين مصرنا الطيبة » ، يذكر ان « الطائفية كتكتل بشري (بمعنى الانتماء) امتدادها للوحيد بعد الاسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمنح الطائفية ، أما الكنيسة فلتبقى الى الابد مكان انطلاق من العالم . مكان تنازل عن الذات . . » .

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يباورها في دراسة شيقة (٧٢) ، قال « في الحقبة الحاضرة والمستقبلية : اعتقد أن هناك طريقتين يتجاذبان اقباط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب : طرين تشبه فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني . ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى عذاً الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالي علم سيطرة التيار الديني الذي يخشاه الاقباط ويرقبون . مركته في حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكري متعاطفاً مع ما يسمى (السلام مع إسرائيل) ويرى فيه أيضاً قبولاً لمبدأ التعدد في الأديان ، ومن ثم يسمح بنششاط وتواجد التيار الديني المسيحي . ونلمس جميعاً كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقاً آخر ، يرى أن اضطهاد الاقباط كاتلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطاً ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعاً ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالتفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمراراً لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) . ويرون أن إسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويناور لكي يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شمسب الله المختار) ومن ثم فإن هذا التيار تبني الأفكار للعلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبني الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . . على أن سيطرة الهيكل القيايدي لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن ان يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما تراه

فى أمريكا اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فان الإقباط كجزء من الشعب المصرى لا بد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الاكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى « . »

والملاحظ أن الطريق الاول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو للقومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويستقط من حساباته خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجامعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجندل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الاقليمى والاتجاهين العربى والاسلامى . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط . دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينات طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومرتبط بطرس غالى فيما نشره فى ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » (٧٣) ، وذكر فيه أن مصر تنتمى الى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع للشعوب الناطقة بالعربية فى أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية فى أمة اسبانية أو الانجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فان الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع فى السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه منملون وأقباط شيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة فى المجتمع .

وانما وجه الخطورة يتراعى فى صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفى توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا الى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة فى « ضعف الاسلام » ، وأن تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحى . وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأجل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة .

وعو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطق المصلحة الطائفية لتعصر من العناصر المكونة لها . هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويفصل ، ويجذب من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويمارض ، كل ذلك يصنفه بمقياس وحيد هو المصالح الطائفي ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد أصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتابا عن الاقباط أسماه « الأقلية الوحيدة » . أصله في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنموذ الأمريكي والغربي عامة . وينطوي الكتاب على دراسة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمة امكانية للتحريك أم لا . ويذكر أن القومية العربية التي يترنم بها نظام عهد الناصر ، لا تعنى على السفة المسلمين غير الاسلام فهي صنو له ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقاً في حلق القبط ، الذين يستشعرون ووح الاخوان بغير جسدكم (٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر موثاقه ، اذ حلت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستنفد جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من للحدثين ضرب لهم أمثلة منها الاب حكارى السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة عليية من المعهد الديني ببرنستون بأمريكا ودوجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥) .

ويذكر أن البطريك الانباكيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان « السياسة جزء من وظيفته » ، فان تطویر الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية الى العمل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة . وأن المخاطر المحيطة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط فى الوظائف الكبرى وغيره ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبا فى حالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والاضغوط المتعددة ضد الأقلية . وأنه يمكن فى أى وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة فى الصحراء راهب يتخذ مسوح الخلد (٧٦) .

وذكر أن القبط باقامتهم الروابط مع التيار الأساسى للمسيحية فى العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية ، يجماون من الصعب على أى نظام مصرى أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالنعاية الخارجية ، يجب على الاقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي فان خطبة واحدة تظهر شكواى القبط فى أى اجتماع دولى ، وتصطبغ بالتغطية الصحفية المناسبة ، لقادرة على جذب لهتمام عبد الناصر الى صيحات القبط فى بلده (٧٧) .

وفي هذا السياق يمكن إيراد حكمة الأب متى المسكين التي أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعنى « أن يستيقظ في الإنسان وعي استقلالي يحتمسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته ... » وتحت هذه اللوائح أما أن ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية وللتعصب منذ ظهورهما في الطفل ، هما ملاذ للامن النفسى ، والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب ، يتناسب في عنفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة الفتنة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياح الامان والسلام النفسى ... ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادي في اثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى الخالص « (٧٨) » .

وكتب موسى صبرى يعلق على ما شر فى بعض صحف الولايات المتحدة من أن أسموا « المصريون المسيحيون فى لوس انجلوس ... » عن التحويل الشديده فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامى ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد الاقباط فى أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « اننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية ، هم الذين يقودون ويشيرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن يقلع عن هذا الغي ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى » (٧٩) .

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفى يجد جذوره فى مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور فى الموقف الفكرى الدينى للأقباط . وأن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تقيد بأي وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطى يعي جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التمييز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الاخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذه النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان صدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . أما عن اسرائيل ، فهي من هي فى نظر الفكر الدينى القبطى حسبا سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية اوضحه الانبا غريغوريوس فى فقرة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فانه فى سياق الجدل مع هذا التيار المحب للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الإشارة الى أنه حتى فى هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجى يؤثر فى موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر أن التكوين السكانى لمصر مما يساهم فى ترجيح كفة الاقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان فى الاقاليم المصرية المختلفة مما يساهم فى ترجيح هذه الكفة فى إقليم ما .

ونسبة السكان القبط فى الإحصاء الرسمى لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦٣٦٪ من المجموع ، ولا تزيد فى القاهرة عن ١٠٢٪ من سكانها . وأكبر نسبة للاقباط فى محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون فى صحة هذا الإحصاء الرسمى ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الا قليلا (٨٠) . فان ظهر أن المصرية بوعايتها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفى ، فلا يبقى الا القول بأن الوقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفى الى موقف « مارونى » لا يبدو أن وطنيا مصرية الا ويتوقى الوصول اليه . ويؤكد أن الطائفية تفضى فى مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهى فصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند قريفا وشكلا منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسى ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبى وأن طال زائل . فلا ينبغي ربط المصائر به وفصم أو اصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم الى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصرية ولا صار فرنسيا ، وقد مات فى السفينة بين الأرضين * ، ترك مصر ولم يصل الى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا الى أنه يصعب على الطامعين فى مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا فى تعاملهم مع هذا البلد أن غالبية من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك فى الديانة شعوبا واسعة الانتشار فى آسيا وأفريقيا فى مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار اليه فيما سبق ، قد فطن بحتى الى أن أمريكا وإنجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى » ، فان انقار صدور للمسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد سبقت الإشارة الى السياسة البريطانية فى مصر

(*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتى هذا الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمنى الذى التزمته هذه الدراسة ، لبررات أمكن الإفصاح عنها فى صدر الكتاب ، وهى تتبع بدور الأنشطة القومية فى مصر التى انخرمت بدولة محمد على وتتمهده للجيش .

فى أواخر القرن التاسع عشر وما ألزمته من ضوابط فى هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعين فى بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لحررها للظاهرى أحيانا من مساعدة بمئات التبشير الغربى نفسها فى نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر البعض من الإقباط ، والثانى ضاقت به بمئات التبشير . وقد يقف صنيعهم فى هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى السلم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص ألا ينحسم الأمر لآى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة .

★ ★ ★

أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الإقباط ، ويرى أن « اضطهاد الإقباط كاتلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الإشارة فى الفصول السابقة الى الحجم الحقيقى لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو أنه وصل الى ما يسمى « اضطهادا » ولا يسمى كذلك الا فى سياق إثارة مقالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا فى هذا المقال ، أن الإقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء » . جنبا الى جنب مع إشقائهم المسلمين فى كل مكان وموقع . ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة . يمثلون ثقلا معنيا فى الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددي . وذكر عن وجودهم فى وظائف الدولة ، أنهم موجودون فى كافة الدرجات . وأن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم فى جملة وظائف الدولة أو فى كل من هذه التخصصات على حدة . وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم فى هذه الوظائف بما لا ينامنب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم فى الوظائف العليا يقل عن عددهم فى جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطى من الترقى اذا كان سبب الاستبعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الإقباط فى الوظائف العليا مع عددهم فى جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لأنه اما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الأمر لدى طالبى مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف الى جاليات أو أقليات متعددة .

وفى هذا السياق يمكن إيراد حديث للأب متى مسكين عن « الكنيسة وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التى يروج بها العالم كله ، اذا وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك الى مسيحيته » ، « يلزم أن تثبت أى نوع من الاضطهاد نجوز ، لئلا تكون مجرد « حاكسات ، أو لئلا تكون مخلوعين تلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم

وآخريته ٠٠ ، ثم ذكر انواعا من الاضطهاد أساسيا سوء الخلق او القسوة او غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الالم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعي وعدم الثقافة . دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التي يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين ، فهي التي تحدث بوحى التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير اندى ٠٠ ،

وهذا النوع من الاضطهاد الدينى ، لا يحدث الا فى حالتين ، اذا كانت العقيدة الدينية تمثل اطارا محددا لشكل الدولة او اذا كانت السلطة الكنيسة هي التي تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين (٨١) . كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الايمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والانكماش (٨٢) .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الاقباط) كاقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالم ، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار . احساسهم كاقلية لها مشاكلها ٠٠ »

وهذا الطريق الآخر الذى يجاذب الأقباط ، يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التفرقة بين المسلمين والاقباط لضمان السيطرة . ويرى فى اسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو أن هذا الوعي قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للاسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الدينى القبطى من دور كذلك . لذلك « فإن هذا التيار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اتحام الدين فى شئون للدنيا والسياسة » .

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الاسلام ، والرغبة فى استيعاده سياسيا . ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعنى استبعاد كل من الاسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها سيفة محايدة ازاء الديانتين ، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط . لان المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة ، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الاسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم عيادته علاقاتها ، وإبعاده عن ذلك مفقده له بعض جوهره . واذا كانت نشأت العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها .

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعايتها بأسس للعقيدة الدينية المسيحية فى نظريهم ، وذلك فى صراعها ضد البابوية . وأفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فيما يعتبره صفة »

للمسيحي الأول ، معطيا ما لله وما لقيصر لقيصر . روفدت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصري شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامي . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين . بل للطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة في تحرير الجامعة الواحدة ونهضتها ، والعمل على بحث الأسس الحضارية التاريخية للجامعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطني .

والحق أن الحذر من الاسلام السياسي أو كراهيته ، تيار مقرب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثر من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطلح عبد الناصر بالاخوان المسلمين في ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الامان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للاقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامي ليس مصدر الامن للأقلية الدينية غير المسلمة ، انما مصدر الامن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وبقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فانه ينبغي الحذر من مقولة أن أمن القبطي وضمان وجوده السياسي والاجتماعي ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفي اسلامية المسلم . لان وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغي تحاشيه ، لما يترتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعلم ضمان عواقبه . وإن المرحلة التاريخية للعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد ان نفي اسلامية المسلم ، أى نفي انتماء المسلم الديني والحضاري والتاريخي ، لن ينجح - ان نجح - الا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى الا باستمرار للتدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة الى نوع من القردة المحررة ، يتقنون بعضا من الصناعات بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القمعية وحدها بنفي اسلامية المسلم ، ستنفى جتما وبالضرورة قبطية القبطي . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة ، لا مساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لا مشاركة فى الاتصاع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق

المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يسمير فردا فى جالية بهجر • وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزوع فى اصص جاليات الميسجر • وأن استبقى هميزه بما انطبعت عليه تربيته الاولى فى بيئته من طباع ، قبل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه • والحال أن هجرة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها • بله أن يستعصى عليها اولادهم اولاد المهاجر •

وإذا كانت الهجرة تنشى مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، ألم يفقد المقيمون فى بلدهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العنصرية والفنية بوصفهم من انجب أبنائهم • ألن يفقدوهم تماما بعد جيسل واحسد •

وبالمثل فإن الهجرة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرؤوس ، هل مستغنى للقبلى فى بلاده قبطية يطمنن اليها بضعف الاسلام • ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا • أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها • ثم لما وفد الغزو الغربى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها ، ألم رؤوا طعنة الرمح فى الصدور ، ورؤوا طواقف كاثوليكية وبروتستنتية تقطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدها ، كل ذلك فى قرن واحد • وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حينها ، حركة الاستقلال الوطنى المصرى وبعد محاصرتها للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبد الناصر •

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلاليا وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهليا • ألم تعد البنا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتنا فيما تطلب كنيسة القبط منه •

وفى المقابل ، الا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريق الاقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) الى عمال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمننا مطمئنا ويدير حال بيعته وصداية طائفته • • » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه ، وقال لأصحابه : ان فى جميع الكور التى ملكناها الى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا • • » ثم نفت عمرو اليه وقال له : جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر أحوالهم • • »

ويعلق للدكتور وليم قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحي والاسلام على ارض مصر . لم يكن سحفا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر .. كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر » (٨٢) . واذا كان هذا هو اللقاء الأول للاسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر .. فكيف به مع معايشة دامت اربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .

★ ★ ★

بقيت نقطة تتعلق بالشرعية الاسلامية . ويشيع بين الاقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشرعية الاسلامية مستمدة من احكام دين غير دينهم ، وأن الشرعية لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أي في المواطنة . وأن الشرعية بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين في تقرير شئون بلادهم . وأن في الشرعة احكام قاسية تتعلق بالحدود . وأن - أصحاب الدعوة للشرعية الاسلامية لا يظهر في فكرهم ومسلكتهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة في ظل الدولة القومية . وينال البعض متشبثا برفض النقاش أصلا في مبدأ قبول الشرعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشرعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوها ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمي ، ومصدرا للصراع ولائحة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهية . بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة في وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب .

وقد أصاب الاب متى المسكين في قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذي هو الله .. »

وغاية القول في هذا الموضوع في هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الاولية ترسم أساس وضع المسألة ، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتنير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس في يده سيف ولا خنجر ، وأنها كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد - موقفه الانساني الحميم . وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للخطر من الشرعية الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . في صدد بيان الموقف الفكري

للتيار الاسلامي من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة . . وفي البداية ينبغي تقرير ان من حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الاقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومي عامة والتيار للدينسي السياسى . وعلى هذه الأرض انفسحة تجد الحل .

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا يتفرد الاقباط بوضوح خاص فيه . وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في اطاره . ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفي الذى يغالى في رفض الشريعة الاسلامية ، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية . ويصدر في رفضه أو في دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فان هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار .

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الاغلبية في التقرير ، وأى دعوة تقتلص في اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للامور والاشياء في اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة الذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينبغيان أساس قيام الدعوة الطائفية . وقد اشير من قبل في الفصل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبى للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيل ،الاقليية الدينية الى اقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول - على عكس الاقليات السياسية - الى أغلبية .

وهنا يتعين الاشارة الى أمرين أساسيين ، أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر الا حقه في المساواة والمشاركة ، وأى مواطن لا يملك لاختيه الا ضمان هذا الحق ، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادامنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من امور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهي أمور شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والامر الثانى أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجرى هنا ترجيحاً لنظام قانونى أكثر انصافاً بالبيئة وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحاً لنظام قانونى لاتينى وقد ، وتقرر ، وكان غريباً عن نظم المعاملات المعمول بها . ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملازمة ، لا وجه لترجيح نظام واحد على نظام موروث ، ليجرد أن الاقلية الدينية تأبى ذلك على الاغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس انها مستمدة من احكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازي نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومتفقو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الاب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالامور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الارض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعتم الكنيسة الى السلطان للزمني « وزاغت وراء اموال الاغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جديدة وغنيقة للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطاقية ، فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن . وبفسد ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤) » .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية» أي تعاليم الرسل ، « وأول كل شيء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحي الذي يمتنع عن سن تنظيم وضعي للمجتمع ، تقوم على تنفيذ سلطة زمنية . أنها تجعل السلطان المسيحي في المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج .. » ، في كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحي . نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله .. » (٨٥) . كما ذكر في دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا انناسيوس خايط الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا . وليس لك أن تقوم بعمل كنسي » .

ويذكر البر لحام « ليس في الانجيل تعليم سياسي أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . أن السيد المسيح .. خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة . ولا حاول اعطاء الدولة القائية نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة .. » (٨٧) .

وقد سبقت الإشارة في الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافي للفكر المسيحي كما تصوره في هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسي المصري ، الذي تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذي ألفه الشيخ الصفي ابي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادي ، والمعروف باسم المجموع

الصفوى • وقد تضمن جزئين ، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أى العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات •

وقد صرح فى مقدمة الكتاب أن القصد من إيراد هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات فى هذا المجال • ثم ذكر المبدأ المسيحي الاساسي « ولما كان القصد الاهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الامور السياسية فى الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى احكام المتارضات والمشاركات •• وما ينههم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم «اماماته •• • ثم أورد مأخذ احكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبا على ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل •

وذكر ابن العسال عن مأخذ احكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من احكام التوراة (٨٨) • وأكد فى الباب الرابع والاربعين المبدأ المسيحي عن الفصل بين ما لله وما لقيصر •

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الاسلامي ومناهج فقهاءه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس • والفرض والندب • وهو فى الفصل الثالث والاربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد فى وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم انواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الاسلامي عن « الاحكام السلطانية » وعن الولايات •

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الاصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه اصول الفقه الاسلامي عن دلالات للنص ومصادره وشروط الاجتهاد • ولعل الأمر يحتاج الى فضل بحث يتفق فى تفصيل احكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانوني •

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والاربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقرية يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيئة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع آنف الزاني فضلا عن التعويض • ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع آنفه •

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفي . وبالنسبة للسرقه ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض (أى الغرامة) . ومن يسرق بعصاة تقطع يده وإيدى معاونه ، وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر وفى انسرقه على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزيف العملة . ومن القى نارا فى مدينة أو قرية يحرق . وأثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى .

ومن ذلك يمين ان العقوبات التى وردت فى الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف . ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه وإيسر دلالات ذلك أن الايمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الاسلاميه فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعى نعيًا مبناه مسيحية المسيحي أو يهوديه اليهودى . وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدنى ، لا ينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسنن ، ولا يختص به مسيحي لوصف دينى ينصف به . ولا يحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

★ ★ ★

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات ، ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهر فى إيضاح هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الاسلاميه لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهاء فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الاسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان . ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتح على العادات والاعراف قديما ، وإمكان ذلك حديثا . ان كان كذلك . فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى ، مادام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى . بل لعله يكون اليه أقرب لأنه يشكل جزء من تاريخه القومى ، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا . ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوعبه من العادات والاعراف ، فى كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا (٨٩) .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى ، فعارضه أعضاء

الديوان بالاجماع » بما فيهم الاقباط ونصارى الشام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا (٨٩) .

وذكر بيولا كازيللي . رجل القانون الايطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر . « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية » (٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهى القوانين الفرنسية (اللاتينية) والانجليزية (السكسونية) والالمانية (الجرمانية) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجاء افقه الوضعى المصرى المحدثين من الشريعة الاسلامية . وعن نظرهم اليها لا من حيث المصدر الدينى . ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية ، فإن ذلك يتراعى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضمخ عن « نظرية العقد » ، « علينا أولا أن نمصر الفقه . فنجعله فقهيا مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا .. ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو أيضا ، يحتله الاجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنقا من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « انى لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحى الهامه .. فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام ، يلتقى عندها الشرق والاسلام ... حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا . هذه هى الشريعة الاسلامية . لو وطئت أكتافها وعميت سبيلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفع روح الاستقلال فى فقها وفى قضائنا وفى تشريعنا » (٩١) .

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الاسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح ، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعلنت مشروع القانون الراتى القانونى . وفى الواقع قد طهر هذا التفكير فى أبهى صوره . ولا تزال آثار هذا تشفى وحاجات العصر » (٩٥) .

وفى ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته ، وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراة عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الاسلامية كنوزا من الافكار والآراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها . يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التى تحكمها جميعا .. » ، ثم أن الفقه الاسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة ، وساد فى مختلف الاقطار التى

جمعتهما المدنية العربية ، تلك المدنية التي تركت آثاراً خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون ، فليس غريباً إذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمي ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث ... عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر احياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائماً مثله في بلاد كانت مهداً له ومرتما » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديماً وحديثاً - في اثبات أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الاساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات (٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤) .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاته « البلاد العربية في إبان حضارتها، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة . فاذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصلية ، تعين علينا الرجوع الى هذا الينبوع ، لنعترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » (٩٥) .

★ ★ ★

للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه النقطة . أي صلة التراث الإسلامي بالتميز القومي لمصر والعرب . ولنيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الإسلامي السياسي المعروف . سئل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلمانية الذي يدعو له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يقضى اليه هذا العلاج من نفى للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فاجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الديني وأنا هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الديني أو المنهج العلماني ... وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدروع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية ... » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الإسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيل وجه العلاقة . وإن « غيرنا من الدويلات يستطيع أن يتكفى بعلم هنا

وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم ترعرّف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عائلنا اليوم ، فهي كان لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » . « ان الاسلام في أوطاننا معين عظيم وغنيب أخيب واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة » (٩٦) . وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب . والزاعم أن لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسير في دروب الغرب » . وهؤلاء يقفون ضد بعث الاسلام السياسي « وهم في الواقع عملاء حضريون للغرب » (٩٧) .

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربية . ان الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصدق مع الاهداف العربية ودرجة من الاستعداد للمطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادئ القومية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي » . ليست مهمة تعريب الجماهير . بمعنى السعي الجاد لاجراجها من اسلاميتها . . . الا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، أما لكره دفين في نفوسهم للثورة نفسها ، وأما لثأرهم بغافة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الاحلاف الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربية والاستعمار في وقت ما ، لم تكن تأمرا على القومية فقط ، بل كانت تأمرا على الاسلام ، بسلبه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الاحلاف حتى القومية وحسب الاسلام ، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي (٩٨) . ويذكر الاستاذ محمود حداد . أنه اذا كان الاستعمار قد استخضع الرابطة الاسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي . فقد استخضع كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه التقدمي أحيانا أخرى . وأنه ينتش في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الآخرين . « أن العداة للاسلام هو عداة للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التي في كنفها تولد الثورة » (٩٩) .

وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي تبنت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى في ذلك ناظر جاد . ولم يفتح معه كل البطش واجراءات التصنيفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والجدد

يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة يؤديها • ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء في مواجهه مشاكل كثيفة محدده ، وفي مواجهة غزوات عديدة متتحة . في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر • ومن جهة أخرى فان العنصر الذى يثيره فى النفوس والضائس ، قادر على زرع الانتماء وانكار الدات ، فى ظروف ييسو فيها اخطر ما يواجه الرجال • هو ما اعتري انتماءهم الوطنى والقومى والحضارى والفكرى ، ما اعتري ذلك من خلل وخفوت ، وما اعتري توجهاتهم من شعور بالضياغ ومن الهزولة وراء الحسيات • وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، انهشاش المهزوم المقلد بغير وعى ، وتنكرنا لكل ما فى ماضينا ، وصار الماضى متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية • صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالا للمهزلة والسخرية ، يقترب نهشا بالانياب والاطلاف ، فعل الكلاب بالجيف • ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد • صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط ، ولكن فى شخوص هذه الحضارة ورموزها وفى أى مظهر من مظاهرها • وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للره حاجة فى أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة تاتيه ، ولم يعد البعض حاجة حتى الى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر • لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهى أن ينقله الى قومه • بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه •

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوى للقتال، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته • وكذلك الحال بالنسبة لاي معنى أو عامل، ان افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها فى نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا أنا كانت ملكاته وكفائاته • حتى التعليم صار من أهم اهداف لا بناء الوطن وتقويم الجماعة ودفم المضار عنها ، بل صار هدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى أى مكان ، أى تمكنه من الهجرة الى خدمة الآخرين من أى جماعة • وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الحيو، تربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمى • وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من ابنائنا ، لا من بنى حجرا فى بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر • وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبني على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفائاتنا بالخارج • صار الشاطئ الآخر ، شاطئ الغربة هو الأمل والحلم ، وما فى شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، وإذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لا ينهب الانسان الى الاصل ويترك أرض الخرائب والتقليد •

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى . عن التحرر والاستقلال والنصر واليزمية . يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادي المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما ، تتوارى على اللسن خجلا ، وتنبجح القيمة المادية المتبدلة للعائد الحسى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . ولكنها صارت ذات معنى سلعى ، يترسم فى المآكل والمشرب والملبس والسكن . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلباً عزيزاً على المصريين فى كل انتفاضاتهم النورية . بحسبانة درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفراً لنفقتة وصرفاً لها فى اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال . الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان ، واكليياه ما كنت احسب أنك تباع ، ليشرّب القوم بثمرتك لبنا .

اقول ، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، الا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية ، والا حقه فى المشاركة والا المودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لآخيه ولا لنفسه . وليس من عاصم الا لانماء واتكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبضية القبطى معا ، يتوجدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

ان المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من اوضاع المواطنة . وتقرير المساواة حل دستورى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الاهداف العليا للمجتمع . فى تصديده لاعدائه وفى تحقيقه لنهضته . فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأدنان فى اطار المواطنة . والتاريخ القبطى يمثل حقيقه من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد ما يثنافى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثاى أثنا سيوس ، ومن حركات شعبه مجيدة هي مصدر فخر واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن فى هذا كله لا نبني شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، انما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطاى اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبوده قبلنا . وليس الا أن تجرى الممارسة قلعا على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يندبها ويسبقها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قوله الشيخ البنا ان الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » . وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الاسلامية ! امرية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى

وما فيه من مجد وعزة - وعليهم مراعاة هذه الجامع أيضا والا يسمحوا لافراد
بتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها .

لم تبين وحدة مصر في ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب . بل كان رمزها
احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية . ونحن
لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حتى قوى . وحسبنا على
هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في الوطن ، والتواد والتحاب في العيش .
وانتزاور في الدين ، والتجاور في القبور .

تسبح بحمده الله رب العالمين ،،،

طارق البشري

المراجع

- (١) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية ، أبو الأعلى المودودي ، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، ص ١ - ١٦ .
- (٢) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الأول ، الحلول المستعجلة وكيف جئت على معنا ، ص ٥٩ ، ٦٢ - ٦٣ .
- (٣) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٥٩ .
- (٤) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٢٨ .
- (٥) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١ .
- (٦) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٧) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الثاني ، الحل الإسلامي لرياضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٨) من هنا نعلم ، الشيخ محمد الفزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٥ .
- (٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- (١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البحث الربيعي ، الشيخ محمد الفزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ - ١٢ .
- (١٢) حقيقة القومية العربية .. المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٣ .
- (١٣) حتمية الحل الإسلامي .. المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ .
- (١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ - ٦٦ .
- (١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عثماني ، ص ١٢٥ - ١٢٧ . (وهو كتاب لم يخرج لقرائه كاملا ، وقد أرسل في صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .

- (١٦) حوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ - ١٦ .
- (١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ - ٧٠ .
- (١٨) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٤٠ - ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨١ - ٨٦ .
- (١٩) من أين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا نعلم) (للشيخ عبد المتعال الصديقي ص ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٢٠) من أين نبدأ ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ الزنالي في الرأي الذي يتقدمه ، الى كتاب د* علي حسني الخربوطلي « القومية العربية من الفجر الى الظهور » والى د* عبد الرحمن البراز ، والى الأساتذة أحمد بهاء الدين ولطفى الغول ومحمد مندور وأتيس منصور .
- (٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ .
- (٢٣) الروبة أولا .. مساطح الحصرى ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٤) محاضرات عن القومية العربية .. تاريخها وقوامها ومراميها ، الأمير مصطفى الشهابي ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
- (٢٥) القومية العربية .. فكرتها .. تطورها .. نشأتها ، الدكتور جازم زكي تسيب ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (٢٦) مناهج مفصل لدروس الدوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غريال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .
- (٢٧) الحركة السياسية في مصر .. ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، طارق البشرى ، الهيئة العامة للكتاب العربي ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ - ٢٥٢ .
- (٢٨) القومية العربية ودور التربية في تحقيقها ، الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكتاب العربي ١٩٦٧ ، ص ٣٧ - ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ - ٤١ .
- (٢٩) القومية العربية ودور .. المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- (٣٠) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ - ٤٧ .
- (٣١) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (٣٢) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
- (٣٣) في خلال القرآن ، سيد قطب ، للجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤ .
- (٣٤) مقال « قبل تهنئ أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر (يولية - سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ - ٨٧ .

(٣٥) مقال، « قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر » ، د. محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (أبريل - يونيو ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .
(٣٦) لنسب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، الشيخ محمد الغزالي ، ص ٤٠ - ٤٢ ، ٧١ ، ٧٧ .

(٣٧) من هنا تعلم .. المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ .
(٣٨) النصب والتسامح .. المرجع السابق ، ص ٤٨ ، ٥٤ - ٥٥ ، ٥٧ .
(٣٩) من هنا تعلم .. المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣٣ .
(٤٠) معركة الإسلام والراسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الأولى ، ص ١١٤ - ١١٨ .
(٤١) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ . ص ١٧٦ - ١٨٢ .
(٤٢) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، القاهرة ١٩٧٧ .
ص ٧ ، ٩ ، ٢١ .

(٤٣) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
(٤٤) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٥٢ .
(٤٥) حماية الحل الإسلامي .. الجزء الثاني .. المرجع السابق ، ص ٧٨ .
(٤٦) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .
(٤٧) من أين تبدأ .. المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .
(٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٣ .
(٥٠) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث .. مظاهرها - أسبابها - علاجها .
الدكتور عبد الحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .
(٥١) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ١٢ - ١١٤ .

(٥٢) أزمة الفكر .. المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ ، ١٦٣ - ١٦٥ أنظر أيضا تعليق الدكتور محمد فتحي عثمان على هذا الكتاب في مجلة المسلم المعاصر ، العدد الخامس (يناير مارس ١٩٧٦) ص ١٣٧ .. الخ .

(٥٣) بحث إسلامي ، الدكتور عبد الحميد متولى ، منشآت المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثاني عن الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣١ - ٤٨ .
يراجع أيضا كتاب «بادئ نظام الحكم في الإسلام .. مع المقارنة بالبادئ الدستورية الحديثة » ، للدكتور متولى أيضا ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ - ٤٠٦ . وفيه بعض الاتصال حول تغير الفتوى بتغير الظروف .

(٥٤) ماركسية القرن العشرين ، ووجهه جاروي ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب بيروت ١٩٦٧ - ص ٥٩ .

(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب

المسلمون والأقباط - ٥٧٣

الجزى الماردى ، راجعة الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، مكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ .. الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٦٠) أحكام السلطنة .. المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .

(٦١) إسرائيل فى رأى المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التلميم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين فى ٢٦ يولية ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٤٧ ، ٧٧ .

(٦٢) المسيحية واسرائيل ، كلمة البابا شنودة فى نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .

(٦٣) اسرائيل فى الميزان من منظار مسيحي ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم اسرائيل السبية .. الكنيسة وحقوق شعب فلسطين .. الرد على مزاعم اسرائيل السبية ، الانبا غريغوريوس اسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى . القاهرة فى اكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت فى صحيفة الأناضول البيروتية فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .

(٦٥) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها ، الابا يؤانس اسقف كرسى القريية ، محاضرة القاها فى ٢٢ اكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ .. الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم اسرائيل .. المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٦٧) الكنيسة فى رأى للسحة .. المرجع السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٦٨) وثائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، بقلم الانبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، اكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ - ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ .. المرجع السابق .

(٧٠) ماوراء خط النار .. القوى المنيوية والالهامات التنمفة من الحركة الاثيرة ، بت التكريس وطلوان ، بوليه ١٩٦٧ ، ص ٥ ، ٧ ، ١٢ ، ١٦ - ٢٥ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الاب متى المسكين (دير القديس انبا مقار - بيرة شبهيت) ، الطبعة الاولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .

(٧٢) مقال ، موقع آباط مصر على الساحة الساسية ، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٧٣) مقال ، موقع الضخمية المصرية من القومية العربية ، الاستاذ حريت بطرش غال ، مجلة السياسة الدولية القاهرية ، العدد ٣٦ ، فى ابريل ١٩٧٤ .

A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edwar Waken, (٧٤)
New York 1963, p. 75, 80.

A Lonely Minority. pp. 116, 117, 123. (٧٥)

A Lonely Minority, p. 129. (٧٦)

A Lonely Minority, pp. 172. (٧٧)

(٧٨) العائقة والتعصب ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - بيرة شيهيت) ،
فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ ، ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، نال للأستاذ موسى صبرى ، ١٣ إبريل ١٩٨٠ .

(٨٠) إراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة اليه ، وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط
يقدر عند اقتباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستندوا في هذا التقدير ، أن هذا الرقم
ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيسى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة . فبدا
لهؤلاء أن كلمة كارتر صلح سنداً لإحصاء . ويذكر الدكتور ميلاد أن قامت محاولة من جانب
بعض الأقباط لإجراء إحصاء للقطب ، رداً على الإحصاء الرسمى ، ولكن المحاولة لم يكتب لها
الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ - ٦٢ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين . المرجع السابق ، ص ٦٢ - ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ،
ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين . المرجع السابق ، (عن « الكنيسة والدولة » سبق
نشرها في ١٩٦٣) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ - ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) المستوفى .٠٠ تاليم الرسل ، أعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ،
الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان . المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) المدالة فى المسيحية والاسلام ، محاضرات الندوة ، السنة المشروطة الشرة ١١ - ١٢ ،
بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) ، مقال « المدالة السياسية
فى المسيحية » ، ألب لحام .

(٨٨) المنحوع الصلوى .٠٠ كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصلى العالم ابن السلال ،
اعنى بشره ونشر مواده وإضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوسى عوفى ،
الطبعة الأولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .٠٠ الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ،
كتاب الهلال إبريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات .٠٠ من اللغة الاسلامى ، عبد الحليم الجندي ،
طبعة ١٩٧٣ ، ص ٧٦ (نقل عن مجلة مصر المصرية السنة الثانية عشر ص ١٦٥) .

(٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الرازق السنهورى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

المسلمون والأقباط - ٧٥٥

- (٩٢) نحو قننن جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩١ .
- (٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت في ٢٤ مايو ١٩٣٦) ، ص ٥٩ ، ٦٧ .
- (٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .
- (٩٥) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية المالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .
- (٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادي الثقافي العربي ببيروت ، نيسان (أبريل) ١٩٧٣ .
- (٩٧) مقال « النهضة الحضارية : الدكتور أنور عبد الملك » ، مجلة قضايا عربية ببيروت ، أبريل ١٩٧٤ .
- مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .
- (٩٨) مقال « الإسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منج الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
- (٩٩) مقال « الإسلام والشخصية الحضارية العربية .. والاستثمار الثقافي » ، الأستاذ محمود حنّان ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .

الفهرس

٣	مقدمة
٧	القرن التاسع عشر
٩	الدولة الحديثة
١٣	بداية التمسير
١٦	حدود التمسير
٢٣	معضلة الجامعة السياسية
٢٨	نمو حركة التمسير
٣٣	الكنيسة القبطية
٢٨	حركة الامتزاز
٤٠	المسلمون والاقباط
٤٤	الفكر القومي
٤٦	الثورة العربية
٥١	المراجع
٥٧	بدايات القرن العشرين
٥٩	الشقاق
٦٥	انصار التضامن

٦٨	اغتيال بطرس غالى
٦٩	نحو المؤتمر القبطى
٨١	التؤتمر المصرى الاسلامى
١٠٥	المراجع
١٠٧	السياسة البريطانية والتفرقة انطاكية
١٢٨	الانجليز وثورة ١٩١٩
١٣١	المراجع
١٣٣	ثورة ١٩١٩
١٣٨	الثور بأقلام معاصريها
١٣٩	رد الثورة على دعاوى الانجليز
١٤٣	التكوين الوطنى للجماعة المصرية
١٤٦	الجهد المنظم الواعى للوفد المصرى
١٥٣	تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة
١٥٧	سياسة احياء الذاتية القبطية
١٦٣	المراجع
١٦٧	دستور ١٩٢٣
١٦٩	تصرح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات
١٨٧	دور الوفد المصرى
١٩٣	المراجع
١٩٧	المجالس النيابية
٢٠٩	موقف الاحرار الدستوريين
٢١٦	دور الوفد
٢٢٩	المراجع
٢٣٣	الجهاز الادارى
٢٣٥	النظام القديم
٢٣٧	مشاكل الانتقال الاجتماعية
٢٤٠	التكوين السياسى
٢٥١	الموظفون بعد الاستقلال

٢٥٧	دور الوفد
٢٦٤	مدرسة الصيارفة
٢٦٧	التعليم
٢٧٤	أحداث متفرقة
٢٧٧	من عوامل التفرقة
٢٨٣	المراجع
٢٨٩	الملك والخلافة الإسلامية
٢٩٨	حكومة الوفد والخلافة
٣٠٣	حزب الملك والاحرار
٣٠٦	كتاب على عبد الرازق
٣١٠	الوفد والكتاب
٣١٤	ائتلاف الوفد والاحرار
٣١٥	عودة الملك والخلافة
٣١٧	رجال الدين والائتلاف
٣٢١	مؤتمر الخلافة
٣٢٥	المراجع
٣٣١	الآثر بين القصر والحركة الديمقراطية
٣٣٥	بداية المشكلة
٣٣٩	ثورة سنة ١٩١٩
٣٤١	حكومة الوفد
٣٤٦	حكومة الملك
٣٥٠	الائتلاف الديمقراطي
٣٥٨	رد الازهرين
٣٦١	الازهر يتبع الوزارة
٣٦٦	مشيخة المراغى الأولى
٣٧١	الازهر يرتد للملك (الظواهرى)
٣٧٨	مشيخة المراغى الثانية
٣٨٣	المراجع

٢٨٩	الكنيسة القبطية والصراع السياسى
٤٥٩	المراجع
٤٦٩	الحركات الشعبية فى الثلاثينات
٤٧١	حركة انتشار
٤٧٣	مؤتمر ادنبرة
٤٧٥	بعد الحرب الاولى
٤٧٨	حصيلة الهجوم
٤٨٠	ردود الفعل
٤٨٣	الهجوم فى مصر
٤٩١	الأخوان المسلمون
٤٩٦	ظهور الاخوان
٤٩٩	الجامعة السياسية
٥٠٤	النظام التشريعى
٥١٢	الموقف من الاقلية
٥١٧	مصر الفتاة
٥٢٢	الدين والسلوك والوطن
٥٢٥	الاقباط فى مصر الفتاة
٥٢٩	التصعيد الاسلامى
٥٣٨	الحزب الوطنى الاسلامى
٥٤٣	المراجع
٥٥١	معاهدة سنة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر
٥٥٩	خطة ضرب الوفد
٥٦١	المرافى والاژهى
٥٦٤	الاحرار الدستوريون والسعديون
٥٦٤	مصر الفتاة
٥٧٢	الاخوان المسلمون
٥٧٥	ردود الوفد
٥٧٨	الطائفية والمواطنة

٥٨٥	انشقاق مكرم وحزب الكتلة
٥٩٣	المراجع
٥٩٩	الأرثوذكس وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية
٦٠٤	الصهيونية ومصر
٦٠٩	المصرية المتحدة
٦١١	الإسلام والانتماء الأشمل
٦١٣	المصرية ومخاطر العزلة
٦١٥	مصر وفلسطين
٦١٩	حرب فلسطين
٦٢١	التحرر في إطار الحركة العربية
٦٢٣	مصر العربية
٦٢٧	المراجع
٦٢٩	الحركة الشيوعية
٦٤١	الإجانب والسياسة المصرية
٦٤٨	الانتظيمات الهامة
٦٥١	معركة التصدير
٦٥٧	فلسطين
٦٦٩	المراجع
٦٧٣	ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢
٦٧٩	ماذا بعد
٦٨٥	المفهوم الجامعي
٧٠٢	مبدأ المواطنة
٧٢٥	الموقف الفكري للكنيسة
٧٥١	المراجع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨١/٧٤٦٣

ISBN ١٧٧ . ٧٣٤٥ ٢١

